

**АЛЕКСАНДР
СМУЛЯНСКИЙ**

**К ПОНЯТИЮ
АКТА
ВЫСКАЗЫВАНИЯ**

(3 ЛЕКЦИИ СЕМИНАРА "ЛАКАН-ЛИКБЕЗ")

Смулянский, Александр.

К понятию акта высказывания (3 лекции семинара «Лакан-ликбез») — Спб.: Транслит, 2014. — 60 с.

Издание распространяется на условиях лицензии Creative Commons
Attribution — Noncomercial — Share Alike (CC-BY-NC-SA).

Бумажное издание осуществлено посредством народного финансирования (crowd-funding).

Издание поддержали пользователи Planeta.ru: *Степан Мощенко, Роман Литвинов и Екатерина Халявина.*

Редактор и автор предисловия: *Павел Арсеньев*

Корректор: *Елена Пасынкова*

Расшифровка текстов: *Иван Шиланков*

[Транслит]

2014

СОДЕРЖАНИЕ

4 *Павел Арсеньев.*

Акт, не совпадающий со своим содержанием

8 Лекция первая.

Речевой акт (speech act) и акт высказывания (énonciation)

21 Лекция вторая.

Акт и синхрония

37 Лекция третья.

Акт высказывания и его пространственная форма

АКТ, НЕ СОВПАДАЮЩИЙ СО СВОИМ СОДЕРЖАНИЕМ

В своей наиболее знаменитой и изучаемой на теоретических курсах (если таковые еще остались в университетах) статье «Инстанция буквы в бессознательном...»¹ Жак Лакан с первых же строк и без каких бы то ни было экивоков смиряется с экстравагантным соседством и, следуя необходимости повиноваться честности мысли, солидаризируется во взглядах на реальную природу отношений между языком и субъектом, высказанных в «Марксизме и вопросах языкознания»², работе Сталина. Лакан отмечает, что чистка в лингвистических рядах, инициированная серией сталинских статей о языке в «Правде», с которых началась анти-марристская кампания, поставила его тем не менее на подобающее теоретическое место, совпавшее с тем, которое он триумфально занял в результате сложнейшей лингво-философской полемики во Франции в середине века: язык — не относится к области надстройки, он странным образом позволяет не только описывать, но и заставлять нечто случаться. Инструмент вырастает в реальность, реальность рождается под инструментом. Согласно Витгенштейну, Остину, Бахтину, Бенвенисту и наконец самому Лакану (как теоретическому наследнику их линий), язык не может рассматриваться в отрыве от того дискурсивно-социального пространства, в котором он существует, и, соответственно, его роль отнюдь не сводится к бесстрастному апофансису, к выявлению истинных (или же ложных) фактов о мире — операция, подозрительная еще и потому, что для столь строгой процедуры необходима инстанция, внеаходимая по отношению к языку и ему предшествующая.

4

Таким образом, ставки довольно высоки: уже подозрительно навязчивое желание субъекта высказывания совпасть с самим собой, а также его предшествование опыту высказывания позволяет распоряжаться значением (а не быть самому дистрибутируемым им), а следовательно, и всем, чем оно управляет, — положением вещей, а также говорящими о нем; одержимость, связанная с прорывом во внеязыковое, в надежде на обнаружение за «нарисованным очагом» языка реальности «самих вещей», желание достать до реальности в обход языка, столь распространенное в поэтически ориентированной среде, тоже таит в себе в действительности не столько революционно-трансгрессивный порыв к иному, сколько крипто-колониалистскую амбицию в отношении нестабилизируемой реальности; и только доверие самому процессу языка позволяет здесь занять наиболее искушенную позицию. Сказать «искушенную», однако, не значит признать здесь возможность категории какого-либо рода истинности в отношении проблематики высказывания — за исключением истины самого высказывания, которая, как скрытая от субъекта, так же не имеет ничего общего с референциальной релевантностью. «Язык не говорит о том, что есть, он говорит о том, что могло бы быть... Ты говоришь: гром, в деревне кто-то отвечает: возможно, так и обстоит дело... Когда я говорю, что сейчас день, это не потому, что сейчас день... [но] потому, что у меня есть интенция, особенная для меня, чего-то добиться, а день служит ей лишь как повод или аргумент» (Брис Паран³). Сказать «искушенную» не значит указать на конечный пункт движения, в которое увлекает письмо Смулянского, но которое не может иметь статуса названия кафедры или графы в циркуляре поименованных дисциплин и методов (на которые, к слову, автор никогда четко не указывает, лишь намекает, малюя снисходительно широким мазком), — это значит только обозначить общее направление движения

и ритм речевых актов, которым оно управляется и которым увлекает в некую идеально защищенную от наивности область, куда, кажется, порой никого кроме Лакана и Смулянского и не добиралось.

Если всякое намерение изменения положения дел и образование новых социальных связей производится иллокутивной или перлокутивной силой перформативного высказывания (акта), то природа этой силы восходит к индивидуальной интенции значения (а следовательно, интенции как таковой), а значит, к суверенной власти над ситуацией и самим собой, о чем довольно пронизательно писал выступавший некогда с критикой Соссюра и нынче не модный советский лингвист Валентин Волошинов в работе «Марксизм и философия языка»⁴. Вообще необходимость реабилитации советского языкознания (в особенности довоенного, советскость которого следует отделять от советскости послевоенной) — это одна из тех, что были вытеснены идеологией, претендующей на изгнание всякой идеологии из области знаков (что согласно Волошину опять же по определению невозможно) и достижение идеала объективной теоретической науки, которая должна как бы совпадать с самой реальностью. Именно этот фантазм, свойственный не только консерваторам, но и наиболее ниспровергательски настроенным авангардистам, фантазм совпадения слова с вещью, а высказывания — сперва с намерением, а в результате — с действием и критикует Смулянский, к какому бы лагерю не принадлежал адепт подобной идеалистической (и зачастую стихийной, разделяемой бессознательно) философии языка. Точнее, остановиться на «критикует» значило бы оказаться нечувствительным к самой модальности письма Александра: если «критикует» — усталые литераторы в толстых журналах, то Смулянский — клеймит раскаленным железом прозябавшие в неведении страницы и звуковые носители, жжет глаголом, перекидывает его как горячую картошку из одной руки в другую, никогда не позволяя самому себе (и своему действию на письме) совпасть с высказываемым.

Советский идеализм был, конечно, более гуманистичен, он был идеализмом антропоморфности субъекта высказывания, а на «положение вещей» ложился более диалектический взгляд, тогда как то, что следовало бы называть «буржуазной наукой о языке», является идеализмом в обоих отношениях — идеализмом самотождественного субъекта и идеализмом референции, идеализмом стабильного и предшествующего высказыванию мира. Смулянский, будучи на певрый взгляд заматерелым лаканианцем, в действительности был бы невозможен без традиции советской марксистско-критической лингвистики, которую — тем же анализом социальности высказываний — он реанимирует и развивает. Он прививает к ней самокритическую способность, тюнингует ее до радикально материалистической доктрины, преодолевающей идеализм субъекта, предшествующего высказыванию.

Кстати, насчет страниц и звуковых носителей: то, что опубликовано далее, является устной речью — расшифровкой стенограмм семинара «Лакан-ликбез», который Александр ведет на разных площадках Петербурга уже четвертый год. Это устная речь, переданная с помощью письменной, — что тоже отчасти отражает пример хиазма, к логике которого Александр демонстрирует потрясающую чувствительность и даже, хочется сказать, испытывает нежность, какая отличает отношение ремесленников к своему инструменту, позволяющему продолжать им заниматься найденным или выбранным некогда и впоследствии в совершенстве освоенным промыслом. Если труд/орудие создает человека, то язык как инструмент и язык как процесс создают субъекта высказывания.

Для французской традиции непререкаемо: субъект не столько высказывается с помощью языка (в качестве исходно наличной инстанции, производящей речь), сколько высказывается *посредством* языка, высказывается *языком*, тем самым оказываясь по отношению к нему в более пассивном, чем многим хотелось бы думать, положении. Пассивность эта, однако, не следствие случайного происшествия, происходящего по (злой) воле языка (следовательно, наделяемого некоей компенсаторной субъектностью), но эпистемологическое движение, посредством которого происходит рекогносцировка и более точное выяснение наличных лингвогенетических условий говорения, существования в языке. Следовательно, и всякое владение языком не предшествует обращению к другому, но, напротив, производится в этом обращении: пример того, как социальная, дискурсивная, перформативная сторона задает его структурный и онтологический порядок. Таков и парадокс подписи: событие речи неотделимо не только от «производства субъективности», но и от изобретения языка, на котором эта подпись может состояться и быть значимой (чего-то стоить). Субъект административной или квазиюридической ответственности не предшествует речевому акту, но, напротив, этот лишенный самождественности не-субъект как таковой только и возникает в том же самом речевом акте, в котором он на себя эту ответственность берет, как это происходит не только в случае американской конституции пера Деррида, но и в случае интерпеллированного Альтюссером субъекта (которые, заметим, тоже не существовало как мыслительных ходов или философских объектов до их дотошного описания упомянутыми этнологами языка).

6 «У Остина речевой акт, будучи светским аналогом “тайносовершенительных формул”, предполагает наличие определенной политико-религиозной традиции доверия, внутри которой субъекты обмениваются полномочиями и ответственностью, само же существование этой традиции, равно как и предполагаемого ею самождественного субъекта ответственности, под вопрос не ставится, поскольку Остин, а за ним и Сёрль ограничивают свое исследование рамками философии языка»⁵. Любой объект мысли может сменить статус шаткой абстракции на статус результата оригинальной смены эпистемологического ракурса несколько раз за свою карьеру языковой циркуляции, но именно белая ткань расщепленного субъекта, конструируемого только в языке и посредством языка, будучи однажды поднятой в качестве знамени последнего (постструктуралистского) авангарда, уже не может быть диалектическим образом растоптана следующей теоретической генерацией. Ее придется теперь тоже всегда иметь на мачте в качестве знака не поклонения, но *учета* традиции.

Как и Деррида, Смулянский подчиняет омонимии строгой дисциплине: если в одной дисциплинарной области научный объект называется «событие» или «акт», то значит, это влечет за собой всю ответственность, тянущуюся за историей и дисциплинарной географией словоупотребления этих терминов. К событию высказывания предъявляются требования удовлетворять бадьюнианскому понятию с большой буквы, а речевой акт внезапно оказывается еще и гражданским. Если Деррида взыскует от идеализированной модели акта — вслед за Бахтиным и Левинасом — того, чтобы он был более диалогичен, то Смулянский — чтобы он не казался (и не был) таким уж однозначным. Ну и еще — таким уж успешным, владеющим ситуацией.

Наверняка вразрез с логикой рассуждений самого Смулянского, однако парадоксальным образом из-за необходимости того, чтобы сами эти рассуждения состоялись в качестве коммуникативно-когнитивного факта, хочется пожелать этой экспериментальной теоретической эссеистике на границе психоанализа, лингвистики, аналитической философии, истории идей и даже топологии, составившей дебютный сборник Александра, — избежать, как бы это ни было тривиально или даже невозможно для высказывания о невозможности интенционального высказывания, статуса коммуникативной неудачи и найти своего читателя.

Павел Арсеньев

7

1. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда. — М: Русское феноменологическое общество // Логос, 1997.
2. Сталин И. В. Марксизм и вопросы языкознания. Относительно марксизма в языкознании // Правда. — М., 1950, 20 июня.
3. Parain, Brice. Sur la dialectique. Paris: Gallimard, 1953.
4. Волошинов, В. Н. Марксизм и философия языка. — Л.: «Прибой», 1929.
5. Ямпольская А. Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арендт // Russian Sociological Review. 2014. vol. 13. no 2.

ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ. РЕЧЕВОЙ АКТ (SPEECH ACT) И АКТ ВЫСКАЗЫВАНИЯ (ÉNONCIATION)

Мы начинаем четвертый год встреч семинара «Лакан-ликбез», и наше первое занятие мы проводим в иной обстановке. Я не скажу, что прежняя была хуже или в чем-то новой уступала. Скорее, она была, если так можно выразиться, стихийной. Теперь же, возможно, процессу удастся придать некоторую упорядоченность.

Сегодня я хочу заняться понятием, которое постоянно, как раньше выражались в прессе, красной нитью проходило через все наши встречи, но в то же время не получало предметного обсуждения, оставаясь на периферии, т. е. выступая, как когда-то говорили гештальтисты, скорее, фоном (притом, что в отношениях фона и центрального объекта они так и не добились исчерпывающей ясности). Речь идет о понятии акта высказывания, и сегодня я хочу поговорить о том, каким образом это понятие завоевало собственную понятийную сцену — каким образом оно вообще смогло стать частью аппарата высказывания тех, кто им занимается.

В первую очередь я имею в виду лингвистов, и именно о них сегодня буду говорить. Также я хочу показать, с чем связана постигшая их неудача — неудача, в которой они не сознаются, поскольку упорно продолжают настаивать на том, что их исследование валидно и по сей день в том самом виде, в котором оно впервые появилось — притом, что сам момент его появления окутан тайной.

8 Известно, что об акте высказывания и о некоторых связанных с ним следствиях активно заговорили уже в пятидесятые годы. Здесь, конечно же, сразу вспоминают знаменитые остиновские лекции, а также знаменитую его работу, которую, как правило, считают своего рода точкой отсчета¹. Я не спорю с этим, а лишь хочу указать, что в той путанице и череде забеганий вперед, которая для тогдашнего научного сообщества была характерна, на счет т. н. «первенства» сказать что-то очень трудно. В любом случае, однажды возникнув, тем вскоре охватила академическое сообщество и к середине шестидесятых весь белый свет, во всяком случае весь «белый Оксфорд», очень хорошо знал, что заниматься ей необходимо. Другое дело, что понятие акта фигурировало тогда не совсем в том виде, в котором мы пользуемся им сегодня после Лакана и всех тех указаний, которые он оставил на этот счет. Фигурировало оно в виде, который на языке, в лоне которого оно образовалось и было в академии обсуждено, формулировался как «речевой акт», (“speech act”).

Так вот, этот самый речевой акт поистине свел всех с ума. Почему-то — сейчас трудно сказать почему, и еще труднее сказать, почему этому недостаточно удивляться, — все буквально бросились в омут обсуждений, испытывая как будто бы жесточайшую необходимость доказать, что субъект не просто нечто говорит (как известно, существо он болтливое, и то, что он говорит, очень хорошо знали, например, еще Святые Отцы, притом, что задаться вопросом о том, в каком смысле он говорит то, что он говорит, им в голову не приходило), а именно *говорит то, что он говорит* — удвоение, в котором, конечно же, людям более опытным расслышится витгенштейновское плеоназматическое дополнение. Здесь явно имеет место тавтология, но почему-то, по непонятным причинам, очень многие

решили, что эта тавтология продуктивна и что очень важно, что субъект не просто говорит, но при этом совершает что-то такое, что связано и сопряжено с говорением, — что, другими словами, имеет место действие. Последнее на самом деле неочевидно, и я попытаюсь сегодня показать, почему это неочевидно, притом, что я не буду пытаться изъять у акта именно его актную сущность. Я лишь попытаюсь показать, что то самое измерение, которое с самого начала в эти лингвистические исследования было вписано — а это, несомненно, измерение намеренности, — как раз и было тем, из-за чего исследование с самого начала пошло в некотором смысле под откос. Как я уже сказал, сегодня в этом не сознаются и, более того, некоторые следствия того, что было сделано, в частности, Остином и Серлем (а именно эти двое, как правило, и полагаются опорными столпами учения о *speech act*’e), сегодня продолжают развиваться, и даже то и дело кладутся в основу некоторых расчетов политактивистского толка.

Так вот, когда Серль желает навести в сказанном Остином и его последователями порядок, он пишет знаменательную в своем роде работу, работу, которая считается на пути исследования *speech act*’а необходимой вехой. Эта работа, собственно, и озаглавлена посредством вопроса о том, что же такое этот самый «речевой акт».

Серль дает ему определение довольно своеобразное — с самого начала он говорит, что не может предоставить никаких доказательств того, что этот самый речевой акт является ключевой темой, собственно, как он выражается, субъектной речи. Интересно, что здесь Серль как будто бы претендует на роль психоаналитика, потому что именно психоаналитики у нас, как правило, имеют право не предоставлять прямых доказательств существования того, с чем они имеют дело. На этом сходство заканчивается, поскольку далее Серль дает следующее определение: именно речевые акты — говорит он — лежат в основе того, что мы называем человеческим общением. 9

Очевидно, что говоря это, Серль как исследователь себя компрометирует — ведь что означает, собственно, сказать об «общении» да еще и человеческом? Каждое слово в этом определении чрезвычайно сомнительно. Так или иначе, Серль подобное определение дает, и, давая его, он показывает валидность всего того, что до того было сделано Остином. А валидность эта заключалась в том, что Остину удалось — по крайней мере так он считает сам и так считает соответствующая школа — удалось показать, что речевой акт представляет собой что-то такое, что отмечено в речи субъекта своеобразной дополнительностью. Что здесь, другими словами, не просто говорят, а — как претендует Остин доказать — еще и действуют. Таким образом, речь идет о том, что слова могут получить ту самую прерогативу, в которой раньше им отказывали, — это прерогатива активности как действительности.

Я, опять-таки повторяюсь, не знаю, почему Серль считает, что активность равнозначна действию. Говорить об акте как о чем-то таком, что непременно является действием, — это, конечно, само по себе дело очень рискованное. Но исследователи речевых актов настаивают и выдвигают, как известно, целую теорию, в которой различают аспекты акта более и менее удаленные от действия — локутивный и иллокутивный. Последний более отмечен тем, что сама локутивная теория называет «действием». Именно отсюда ведет свое начало то самое понятие, по поводу которого сегодня всех продолжает трясти и лихорадить — это понятие перформатива.

Понятие это приняло постепенно яркую, даже, я бы сказал, ядовитую политическую окраску. Окраска эта начинается с так называемой гендерной теории, на заре которой исследовательница Джудит Батлер заявляет, что по ее мнению

перформативным (т. е. что-то причиняющим, чреватым) действием является прежде всего употребление особых означающих — например, означающих пола. На самом деле, как раз сегодня следовало бы это направление размышлений поправить, потому что в той перспективе, которая задана именно Лаканом, очевидно, что означающие ни в коем случае не могут быть перформативами просто потому, что они не являются ни речевыми актами, ни актами высказывания.

Означающее — это не акт высказывания не просто потому, что означающее — это, видите ли, буква (хотя это и не буква — Лакан об этом говорит довольно ясно), а акт высказывания — это, видите ли, речь. То самое различие речи и языка, которое восходит к Соссюру, нас сегодня уже не может устроить потому, что вся деятельность философского андеграунда (а это, собственно, и есть те, кто признан сегодня деятелями в полной мере — начиная с Кьеркегора и заканчивая Лаканом), — вся деятельность этого андеграунда показывает, что соссюрское различие было в своем роде — не ошибочным, нет, но, во всяком случае, формальным — т. е. в большей степени отвечающим здравому смыслу, чем исследованию, не босящемуся некоторого теоретического ангажемента. Акт высказывания и означающее отличны не потому, что это «разные феномены» (а заметьте, что вся лингвистическая инициатива держится именно на чисто формальном допущении существования отдельных феноменальностей: вот язык, вот речь — и мы можем эти вещи как-то различать), они отличны иным образом, связанным с теми функциями, которыми они обладают в отношении политик репрезентации.

10 Различие это обязано тому, что в речевой практике (эта речевая практика далеко не равна тому, что под речевой практикой понимают Серль или Остин — она, конечно, восходит именно к Лакану) в речевой практике субъекта акт высказывания и означающее представляют собой нечто наподобие лицевой стороны и изнанки — с той лишь оговоркой, что мы не знаем загодя, где изнанка, а где лицевая сторона. Т. е. акт высказывания и означающее — это вещи противостоящие в том смысле, что их присутствие отмечено взаимовлиятельностью. Там, где акт высказывания имеет место, означающее во всей полноте своих следствий себя не проявляет, и наоборот — два режима, реальность которых можно проиллюстрировать на вполне конкретных примерах.

Но, опять-таки, возвращаясь к теме лингвистики и связанной с ней философии языка — для последней все это не имеет ни малейшего значения. С ее точки зрения высказывание и означающее имеют для нее смысл исключительно в качестве феноменальностей научного типа. Это реалии, с которыми можно как-то обходиться, которые поддаются вычленению, которые можно обсуждать по отдельности, не замечая, что ты уже ввязался в обсуждение с головой и представляешь собой определенную традицию — так сказать, критическому подходу неподконтрольную.

Поэтому я хочу сразу перейти к критике этой традиции и показать, что та форма, в которой Остин выделяет инстанцию речевых актов, не несет никакой особой новизны. Что касается того измерения, которое я попытался задать, исходя из того, что я назвал базовыми высказываниями или «базовой речью» субъекта в виде набора фразочек, усваиваемых им на самой ранней стадии развития и несущих в себе всю конъюнктуру окружающей ребенка языковой среды, то важно отметить, что это вовсе не то же самое, что акт высказывания. Напротив, гораздо больше эти фразочки походят на означающие — для доказательства этого я выделил в качестве подобных означающих обрывки детской речи, воспроизводящей, например, те звуки, которые издают животные, — воспроизводит, естественно, как высказывание воспитывающего взрослого, так что о непосредственной имитации нет и речи.

Именно на этом примере выясняется, что животные их не просто издают — они говорят. Дело не только в индивидуальном сумасшествии некоторых любителей животных, но прежде всего в существовании фундаментальной педагогической культуры, в которой эти животные именно что высказываются. Если вы перечисляете определенные работы того же Остина или Серля — у Серля это выступает особенно ярко, — рекомендую отметить, что в той перспективе, в которой они формулируют этот самый *speech act*, действие субъекта (а они настаивают, что это именно действие) ничем от действия, совершаемого той же кошкой, которая издает свое «мяу» (мяу, являющееся подлинным означающим), не отличается. В принципе, та же самая кошка, говорящая «мяу», вполне может его говорить с тем дополнительным намерением, с той самой дополнительной второй локуцией, о которой Серль так много говорит. Она же тоже, как и субъект, говорит «мяу» не просто так — она именно что нечто имеет в виду. Именно тогда, когда впервые возникает в этом подозрение, и появляются попытки дидактического перевода невнятного голоса животного в означающее — и все это далеко не случайные вещи.

Несомненно, сегодня принято ворчать по поводу науки и научного подхода — политический кризис последнего привел к тому, что сегодня никто не боится открыто усомниться в том, что этот подход на что-то способен. Именно по причине этой легкодоступности я присоединяюсь к этой критике без особенного удовольствия. Но здесь просто невозможно не увидеть, что с самого начала лингвистическую постановку вопроса постигает неудача. Сформулировать акт высказывания субъекта так, чтобы он не отличался от акта высказывания лошади или собаки, — это, в общем-то, конечно же, своеобразное достижение — до этого нужно было еще задуматься. Сегодня даже создается впечатление, что сделано это было в некотором роде намеренно — хотя на самом деле, как всегда, никто и ничего не имел в виду, но именно тогда, когда наука ничего не имеет в виду и делает вид, что полностью и беззаветно занята своим предметом, она и порождает самые яркие рессентиментные плоды. В любом случае, так низвести субъекта, как низвел его Серль в своей работе, еще не удавалось никому — удар был нанесен именно со стороны того, с чем субъект уже научился к тому времени себя отождествлять, — со стороны функции речи.

И раз уж я сказал о низведении, я хочу перейти непосредственно к традиции, которую я бы обозначил как традицию возни с актом высказывания, и которая поначалу может показаться тому, что сделана лингвистика, чуть ли не противоположной. Речь идет о традиции, которая всячески акт высказывания поощряет в качестве героизма особого рода и которая, как ей самой иногда кажется, наследует Лакану. На самом деле традиция эта питается другими, более сентиментальными источниками, среди которых не последнее место занимает персоналистский подход с его преувеличенным вниманием к перипетиям духовно-этической жизни. Но, так или иначе, эта традиция практически целиком занимает все поле, которое мы сегодня называем гуманитарным. Характерно, что в ней акт высказывания, опять-таки, как будто бы вопреки лингвистике (хотя тут ей не всегда себя противопоставляют), рассматривают как своего рода моральное достижение заговорившего субъекта.

Акт высказывания в этой традиции — это что-то такое, чем субъект славен и что он непременно должен произвести. В этой перспективе акт высказывания — это инстанция, которая обладает дополнительной и, я бы сразу, не тая, сказал, гуманистической ценностью. Во всяком случае, это то, на что нужно еще иметь мужество решиться. Акт высказывания — это еще и то, что субъект производит, когда

его загнали в угол и когда он наконец-таки берет речь и начинает говорить. Иногда это ошибочно путают с лакановской «полной речью» (*parole pleine*). На самом деле, путаница здесь невозможна в принципе, и ниже я покажу почему. Но сначала я скажу о сходстве между героизацией акта высказывания и тем научно-лингвистическим подходом, который, казалось бы, от подобной героизации совершенно далек и в принципе лишен этических страстей в данном вопросе.

Ключ к их подобию и, в своем роде, взаимовыручке лежит как раз там, где персоналистская традиция — я говорю не об учении, а о своего рода моральном аффекте — считает, что акт высказывания представляет собой поступок, вмешательство — возможно даже, действенное. Именно здесь возникает то самое, столь характерное в последнее время для интеллектуальной среды воспеание качества перформативности, которое на самом деле к Остину уже больше не имеет отношения, хотя, несомненно, к нему восходит — воспеание перформативного акта в роли полноценного политического деяния. Перформатив — это такое высказывание, которое способно произвести, учредить нечто новое, особенное, не имевшее до того места, и тем самым нарушить сложившийся и никого не устраивающий порядок.

12 Как я уже сказал, сперва может показаться, что возникающая в этот момент высокая оценка акта высказывания противоречит той лингвистической сухости, которая обошлась с актом высказывания довольно поверхностно, представив его в форме деяния, которое, в общем-то, ничем от любого деяния субъекта не отличается. Я призвал бы на этот счет не обманываться. То, что на первый взгляд предстает как противоположности, на самом деле обнаруживает близкое сходство. Последнее заключается в том, что и здесь и там акту высказывания приходится ценностно заключаться. И здесь и там возникают дополнительные измерения, т. е. то самое, что и называется сегодня «валоризацией», своего рода приписыванием ценности. Неважно, будет ли эта валоризация совершена научным исследователем, который подходит к феномену акта высказывания с присущей ученому невозмутимой непосредственностью или, напротив, это будет воспеание философа в левиначеском духе, где акт высказывания предстает жестом отправления экзистенциального мужества. В некотором роде это совершенно одно и то же — именно потому, что сюда вписано намерение.

Именно поэтому в тот момент, когда начинается совершенно другая история — история постколониального повального раскаяния, когда субъекта призвали к ответу и первым пунктом обвинили в том, что он посмел себе действие присвоить, — эта самая история забавным образом попадает в ту ловушку, которую она сама же себе подстроила. Как только субъекта начинают упрекать за то, что он слишком ставит на действие, слишком много на себя берет — например, за то, что он в качестве активного деятеля берет на себя право решать, как выглядеть миру, — как тут же совершают своего рода короткое замыкание, постольку поскольку именно подобная критика по существу и есть инстанция, это самое действие субъекту вменяющая. Обвинение, таким образом, представляет собой круг.

По этому поводу я хочу обратиться к небольшой работе Сартра², которую он написал в период, предшествующий периоду его литературной и философской зрелости. Это работа, в которой Сартр, беря очень серьезный, даже натужный тон (что с ним случалось каждый раз, когда он заходил в область ему несвойственную,

2. Сартр Ж.-П. Картезианская свобода // Ж.-П. Сартр. Проблемы метода. М., «Академический проект». 2008.

область именно академического философствования, которую он по справедливости не считал своей и поэтому действовать в ней опасался — оттуда и брался несколько неуместный, не напоминающий его обычные легкие писания язык), в этом самом, нелегком для него тоне, пытается проследить генезис так называемого картезианского субъекта. И выводит он его довольно смело, хотя сегодня это может и не показаться чем-то новым, буквально, из того, что он сам называет всемогуществом или волей Бога.

Сартр показывает, что, в общем-то, в эпоху Декарта ничего особенно не произошло и ничего изобретено не было просто потому, что субъект просто-напросто взял по праву наследника то самое, что ему полагалось от божественного могущества. Если до того действовал Бог, то теперь начинает действовать (и стало быть, говорить «я»), — а преемственность тут очевидна: это ведь именно иудейский Бог был тем, кто говорил «я» — момент, в который Лакан это заметил и довольно плодотворно развил), — теперь просто начинает действовать сам субъект.

В чем ценность этой работы Сартра, так это в том, что она показывает, что в этот момент действительно ничего принципиально не изменилось, поскольку существует еще более широкое понятие, которое охватывает всю историю творения и которое и является виновником того, что ничего нового под солнцем нет и быть не может. Это именно понятие «намерения», которое порой ошибочно отождествляют с «волей» — понятием, которое уводит в область вопроса могущества, тогда как (это показывает и лингвистика Остина, и экзистенциальная школа) достаточно одного только намерения — а там уж как повезет³. Именно представление о намерении и должно было бы лежать во всей креационистски-метафизической перспективе в качестве основополагающего. Все дело именно в доверии к инстанции намеренности, которая, как я уже сказал, независимо от того, лингвистическая это традиция, традиция ли это экзистенциальная (ложно наследующая Лакану) или же это традиция, которая субъекта за его экзистенциальные порывы критикует (т. е. собственно традиция социально-критическая, подозревающая, что субъект порой слишком много на себя берет или, напротив, не делает в нужный момент революционного шага), — все эти традиции разделяют один и тот же подход к делу. Именно поэтому они заранее ограничены, поскольку все они в общем соглашаются, что самое главное в акте (является ли он *speech act*’ом или актом высказывания, или даже поступком иного рода) — это именно действие. Т. е. определенное, направленное намерение.

Заметьте, что то самое диахроническое измерение, с которым более-менее честное и последовательно лаканианство постоянно борется, — измерение, которое нужно по праву заменить синхроническим, — это диахроническое измерение здесь правит бал и является своего рода предпосланным субъекту здравым смыслом, за пределы которого нелегко выйти. Но если иллюзия диахронии, борьбе с которой лакановское учение уделило немалое место, все еще занимает столько места в наших представлениях, так это именно потому, что первичной гипотезой как раз и остается гипотеза намеренности. Если есть намерение — это означает, что

13

3. Неслучайно в дверях религиозного экзистенциализма субъекта встречают работки наподобие тиллиховского «Мужества быть» — этическое изложение, фальшивый пафос которого состоит в том, что субъекту предстоит разучиться полагаться на какое бы то ни было могущество, всегда связанное с гарантированностью, и, отказавшись, решиться на мужественный жест «выстаивания в бытии». Удивительно, что в определенный период в литературе подобного рода могли усмотреть «преодоление метафизики воли» — напротив, абсолютно все, связанное с т.н. чистотой «добраго намерения», здесь явно остается при субъекте.

биографическое измерение незамедлительно вписывается в происходящее. Здесь далеко не обязательно разделять наивную метафизику времени: вполне можно допустить, что имело место забегание вперед или же некоторые вещи свершились в последствии, — все это вторично. Биография — это и есть то, что разделяет происходящее на некоторое мифическое предшествующее ему намерение и последовавшее за ним событие. Т. е. биографическое вписано в мышление как научной, так и философской среды гораздо более тесно, чем это порою кажется, именно потому, что вся эта среда завязана на обсуждение понятия акта — понятия, которое фигурирует в ней определенным образом. Это понятие подразумевает нечто такое, что привносит в мир новое — нечто такое, что учреждает событие, которое делит происходящее на «до» и «после». Это очень наивно, это почти что нестерпимо для опытного в философских штудиях индивида, но стоит этому же индивиду перейти на арену, скажем, политической, гражданской борьбы, и все обычные представления вновь овладевают им с прежней силой.

Так вот, я хочу вернуться к перспективе креационизма в ее обычном, парарелигиозном изводе и показать, что с она не имеет ничего общего с той же самой перспективой, но реконструированной Лаканом в опоре на Фрейда и на его попытки прорваться к измерению синхронического.

14 Креационистская перспектива — это вовсе не та перспектива, где нечто сначала не имело место, а потом вдруг появилось, учрежденное, созданное некоторой благой — или не очень, смотря на чей вкус, — волей. Т. е. креационистская перспектива — это как раз-таки не перспектива, в которой имеет место акт в его бытовом смысле. Это звучит странно, даже кощунственно, но, тем не менее, это не противоречит нашему теоретическому, опять-таки, восходящему к Лакану опыту, который доказывает, что то самое измерение, где имеет место биография в качестве последовательности событий творения, с креационизмом не имеет ничего общего.

Креационизм — это вовсе не вселенная, в которой нечто появляется посредством учреждающего акта, где сначала бывает «ничто», а потом «что-то еще» (или сначала бывает «что-то еще», а потом «ничто»). Креационизм — это такая перспектива, в которой все уже имеет место одновременно и без явных следов чьих бы то ни было усилий. В обычном креационизме, в общем-то, дело тоже обстоит похожим образом — во всяком случае, Творца никто пока не видел. Тем не менее, недаром существует нарратив, который его усилия, его благое намерение описывает так догматично и подробно. Для креационизма лакановского все это не более, чем Воображаемое, примесь совершенно иного, чуждого креационизму взгляда. Именно поэтому я использовал формулу «все уже имеет место и так», которая для креационизма является ключевой. Она поможет не запутаться в различных проявлениях креационизма и отличить собственно креационистское разрабатывание проблемы от того, что за креационизм выдается — в той самой вселенной, которую как раз таки описывает Сартр.

Все уже и так имеет место. И это и есть то, что позволяет нам грамотно и более-менее вменяемо креационизм от якобы противоположного ему эволюционизма отличить. Я говорю «якобы», потому что адепт общего места, которое заставляет меня этот вопрос поднимать, креационизм от эволюционизма отличить не в состоянии.

Ведь именно в эволюционизме — как особой совокупности воззрений на время и последовательность — приобретает свое подлинное значение измерение биографии. И именно в эволюционизме как раз совершенно неважно, имеют ли место этапы в той последовательности, в которой они в нем имеют место, или же нет. Только кажется, что для эволюционизма очень важно, чтобы все этапы выстроились

в определенной последовательности, так чтобы их можно было пронумеровать. На самом деле, более-менее трезвое рассмотрение эволюционизма подсказает, что все это совершенно не имеет значения. Некоторые этапы можно пропустить, и т. н. «природа», если судить по имеющимся у нас на повестке дня биоформам, так постоянно и поступает. Совершенно неважно, будет ли клюв после крыльев или же до. Если у нас есть последовательность этапов, то ничего удивительного, что в них возникает путаница и подмена — так и должно быть. Новационность учения того же Жака Деррида как раз и заключается именно в том, что в ней эта якобы небрежность, подмена, легитимируется.

И наоборот, для креационизма имеют значение все элементы цепи просто потому, что никакой цепи там уже нет. Там есть все то, что уже и без того имеет место. Т. е. именно креационизм — я веду именно к этому — делает синхроническое рассмотрение легитимным, прописанным, наконец, по адресу.

Речь как раз — и в том, что сказано самим Лаканом, и у тех, кто его более-менее вменяемо пытается продолжить, — и идет о том, что существует такое измерение, которого ни одно учение о речевом акте (даже более того, учение об акте высказывания) не достигает. Это измерение, где об актности уже говорить нельзя — куда, другими словами, акционные вложения невозможны.

Именно поэтому я с самого начала сказал, что лингвистическое предприятие потерпело неудачу. Оно терпит неудачу не просто потому, что подходит к вещам формальным образом — это не самая большая его беда. Терпит неудачу оно именно потому, что считает, что акт высказывания — собственно, в роли *speech act* — это то, что предполагает неустранимую дополнительную вмешательство. Это что-то такое, что вмешивается и за что, разумеется (поскольку если есть вмешивающийся, есть и агент действия), нужно найти ответчика. За это в буквальном смысле кто-то 15
отвечает. Тут есть деятель помимо деятеля, некий гомункулус, маленький человечек в человеке.

Вот это и было принципиальной ошибкой. И именно это не позволило теории речевых актов сказать что-то внятное насчет того глупейшего положения, в которое субъект со своей речью постоянно попадает. Ошибка, допущенная в самом начале, в итоге не позволила ей развиться, поскольку она, как уже было сказано, существует сегодня в том же закапсулированном виде, как и тогда, когда ей занялись Серль и Остин. Если судить по учебным пособиям⁴, никакие изменения на повестке дня в ней не стоят.

На самом деле принципиальная ошибка заключалась в том, что даже в тот момент, когда лингвистическая теория пыталась *speech act* отличить от того, что, собственно, субъектом было сказано (а это разведение содержания и акта, конечно, было ее предельной тщеславной целью, которой она так и не достигла), она по-прежнему искала его *чуть ли* не на уровне содержания. Сколько бы, другими словами, эта самая теория не пыталась содержание высказывания от собственно *speech act*'а отделить, у нее ничего не получалось, поскольку в том виде, в котором речевой акт был в ней сформулирован, он продолжал кровно от содержания зависеть.

Что такое, скажем, остиновский перформатив как высказывание, в котором кто-то говорит «клянусь», или «обещаю», или «держу пари»? Прежде всего это что-то такое, в чем собственно акт высказывания от содержания неотделим.

4. См. например: Сусов И.П. Лингвистическая Прагматика. Учебник для студентов, магистрантов и аспирантов (докторантов). М. 2006. глава 6. «Лингвистические акты в стандартной теории».

Каким бы «творческим», событийно порождающим этот перформатив ни казался на уровне акта, оторвать, отклеить его от содержания просто не представляется возможным. Удивительно, что отмечаая многочисленные слабости и зависимости «иллокутивной силы», определяющей срабатывание перформатива — неудачное время, неподходящий контекст, — при этом никогда не замечали, что акт здесь хромает не потому, что ему могут помешать состояться неблагоприятные внешние условия, а прежде всего потому, что никакого акта без буквальности содержания, безоговорочности доверия к его уровню, здесь не будет вообще.

Разумеется, лингвисты эту недостаточность осознавали. Они испытывали из-за нее некоторые неудобства, пытались сделать все, чтобы уникальность этой самой инстанции *speech act*'а как-то спасти, максимально отделить от содержания хотя бы теоретически. Но постольку, поскольку держались они тех посылок, которых держались, получилось это у них слабо.

В связи с этим, чем ценна лакановская инициатива, так это тем, что она все-таки вводит в неразбериху, учрежденную лингвистами, некоторый порядок. Начать с того, что Лакан делает в 10-м, а потом в 11-м семинаре, когда комментирует занимавший в то время всех парадокс, формулировавшийся в высказывании от первого лица субъекта, который заявляет, что он лжет. Парадокс в то время, кстати, считался неразрешимым — по крайней мере, формально-логически. Именно Лакан указал на то, что лингвистическая теория действует не совсем правильно, когда факт этой самой неразрешимости поддерживает, соглашаясь, что тут и имеет место противоречие между содержанием и собственно *speech act*'ом (как фактом того, что это высказано).

16 Лакан придерживается иного мнения — так, он считает, что когда кто-то говорит, что он лжет, на самом деле он может вовсе не иметь в виду, что он лжет в ту самую секунду, когда произносит эту фразу. Это просто предупреждение, жест, намек на то, что сейчас, возможно, начнут фокусничать — ведь когда фокусник говорит, что фокус будет иметь место — более того, когда он уже фокус показывает, он при этом, конечно же, предельно честен в отношении факта фокусничанья как такового. Именно поэтому фокусы со временем и наскучивают.

Но даже в этом месте, где Лакан наводит порядок, еще не существует даже пред-понимания того, что акт высказывания — это что-то такое, что ни с какой актностью не имеет дела, — что акт высказывания как *l'énonciation* — вот термин, под которым у Лакана фигурирует то, что переводчики продолжают передавать как «акт высказывания», — это не действие из мира деяний и деятелей, поскольку о деятеле здесь больше говорить не приходится. Можно подумать, что сейчас я заговорю о «бессознательном». На самом деле, ничего подобного — точнее, я заговорю, но как раз затем, чтобы сказать, возможно, вещь неожиданную и с общим опытом чтения психоаналитических текстов не согласующуюся.

Я сразу хочу сказать, что сегодня даже понимая Лакана, даже внимательно его читая, мы зачастую его все равно не понимаем, потому что описываем его инициативу в словах, которые этой инициативе не соответствуют. Скажем, принято считать — стало принято, я хочу сказать, с тех пор, когда Фрейд, наконец-то, ко всеобщей радости начали усваивать — считать о том, что бессознательное «действует», что у него есть свой совершенно особый круг намерений, желаний и т. п. Как только это было сказано, как только роль деятеля была приписана бессознательному, как здесь совершили ту самую ошибку, которую подхватывает затем Сартр, невольно показывая, что пока о деятельности и деятеле говорят, никакого толку, т. е. никакого подлинного изменения перспективы не состоится. Какая разница, в конце концов,

действует субъект или действует бессознательное — хочет ли чего-то он сам или через него намеревается полакомиться оно, Ид? Тем более, что, как после Лакана мы знаем, любой субъект всегда уже субъект бессознательного и есть — их невозможно, просто немислимо оторвать друг от друга. Так что, если здесь зашла речь о деятельности и намеренности, все пропало.

Напротив, то, что было сделано поздним Лаканом (в частности в 17-м семинаре, где он говорит о знании), указывает на то, что здесь необходимо от всякой иллюзии деятельности отделаться — ее необходимо вычистить. Эта иллюзия не может сохраняться, потому что когда мы с лучшими намерениями, желая возразить недоброму научному миру и тем самым психоаналитическую инициативу поддержать, упираем на то, что, мол, действует не субъект, действует бессознательное — что мол существует слой, который действует помимо субъекта, — когда, говоря все эти вещи, мы считаем, что мы оказываем Лакану и психоанализу содействие, на самом деле мы еще глубже погружаем его в ту же самую топь, из которой ему таким образом как раз выбраться и не удается.

Совершенно неважно, как уже было сказано, куда вписывают это самое пресловутое действие, акт деяния. Если оно вписано, как было сказано, все, что можно было сделать, уже сделано. О том, как это делалось, кем, на каком уровне, мы ничего не знаем, все давно уже в пугающе готовом виде. Мы не можем даже признать, что дело сделано без нас, — и именно для этого и нужен психоанализ.

Мы знаем сегодня, что все психоаналитики, как правило, норовят превратиться в психотерапевтов, т. е. скатиться на уровень, где занимаются именно деятельностью, ответственностью, необходимостью что-то немедленно на благо своих пациентов предпринять. А норовят они скатиться на этот уровень не потому что они себя плохо от психотерапевтов отличают (как порой думают), а напротив, потому что и в самой психоаналитической инициативе, в самом начале, на том уровне, который я назвал уровнем бактериального разложения (который выпускает полученное от Фрейда знание в массы, делая субстрат более удобоваримым), — уже и на этом уровне вписана парадигмальная для него, определяющая ошибка, связанная с тем, что даже допуская, что речь идет именно о бессознательном, а не о картезианском субъекте, здесь все равно подозревают за ним деятеля.

Потому я и обратился к 11-му семинару, в котором были даны вехи для того, чтобы мы эту самую креационистскую, бездеятельную перспективу не упустили. Не упустили для того, чтобы еще раз закрепить то, что Лакан в другом месте говорит о безголовом знании, ацефале. Это знание, как нарочно, просто как будто бы назло, специально понимают в духе «действующего неизвестного», тогда как его нужно было бы понимать в духе совершенно обратном. Напротив, это то, что как раз известно («известно» не потому что мы это знаем, а потому что оно уже дано, хочет субъект этого или нет), но это как раз то, что не работает, поскольку оно не действует. Работа — это вообще не его; она ему совершенно не пристала. Оно ничего не производит.

Я понимаю, что я, опять-таки, иду вразрез со всей теорией и фразеологией производства, в которую широким жестом часто оказывается вписано и лакановское начинание — хотя на самом деле это скорее делезианство. Но я полагаю, что если опираться на то, что Лаканом сказано, то можно, следуя букве, показать, что о деятельности и деятеле нет никакой речи. Очень важно, чтобы было уяснено то, что акт высказывания (т. е. та инстанция, которой мы занимаемся вслед за Лаканом и которую в итоге почти удалось у лингвистики и философии языка выкупить), акт высказывания — это то, что к производству и деятельности не имеет никакого отношения.

Я хочу немного отступить в сторону и показать, какой забавной была среда как раз после того, как все эти темы — высказывание, содержание, акт — стали достоянием широкой философской общественности, когда тема языка стала подлинно волнующей (это случилось в те же 60-е годы). В частности, поучительно посмотреть, как много было тогда накопано высказываний, которые, как сочли исследователи, нельзя было произнести — нельзя, чтобы это не привело к противоречиям и иллюкутивным парадоксам, я имею в виду. Это любопытно, потому что отсылает нас уже не к тому, что действия нет, а к тому измерению, которым в том числе занимается Лакан, — к невозможности.

Тогда это очень запутало дело, потому что некоторые исследователи всерьез заявляли, что язык совершает с субъектом невозможные вещи, ставя его в неловкие ситуации, в которых субъект говорит то, что сказать невозможно. Это, конечно, связано с парадоксом лжеца и непосредственно к нему отсылает, поскольку под влиянием минуты многие также сочли, что этого сказать почему-то нельзя.

Чуть позже некто из окружения Деррида (по-моему, это был Драган Куюнжич) сделал заявление о том, что существует целый ряд высказываний, которые произнести, конечно, можно, но при этом произносить их не подобает просто потому, что они ставят субъекта в дурацкую ситуацию. Скажем, это высказывание «я умер». Куюнжич всерьез — я не знаю, что заставило его так думать, — считал, что высказывание «я умер» учиняет, если не в языке, то, по крайней мере, в положении субъекта, пользующегося языком, какой-то скандал.

18 Я на самом деле не вижу, в чем здесь состоит проблема, потому что, разумеется, говорить «я умер» можно по поводу и без совершенно безо всяких затруднений. Для этого даже не нужно учреждать ситуацию *Zombie-movies* — сказать это может кто угодно. И пройдет это без последствий не потому что будет сочно своего рода шуткой, а потому что только так субъект как раз и может сказать — точнее, мог бы сказать о себе, если бы то знание, которым он не располагает, но которое его к себе прикрепляет, способно было бы заговорить.

Здесь и нужно то самое место из 17-го семинара, где Лакан анализирует появление отца, который «не знал, что он мертв». Это место получило много толкований, его обсуждают, и порой небезынтересным образом. Но, как мне кажется, здесь остается пропущенным то, что является в этом месте его нервом. Последний здесь заключается в том, что отец, все еще не знающий, что он мертв, тем самым показывает субъекту пример, делая за субъекта заявление, которой сам субъект сделать не в состоянии — заявление, согласно которому мертв и сам субъект. Именно для этого отец к нему обращается.

Субъект не знает, что он мертв, но это как раз означает, что он это прекрасно знает, т. е. это в его знание вписано. Заметьте, какой длинный и причудливый путь пройден от Эпикура до этого утверждения — путь, безусловно усыпанный розами, потому что тема смерти на протяжении двух тысяч лет не перестает благоухать.

Но интересно, что и здесь Лакан сразу разделяется со всеми тривиальностями, даже их не касаясь, одним изящным жестом, поскольку тему смерти он совершенно не затрагивает. Он даже не собирается с ней возиться. Никакой смерти нет, потому что субъект мертв уже и так. Именно это креационистская перспектива должна означать. Если все, что с субъектом могло случиться, уже здесь, это, разумеется, означает, что субъект уже мертв.

В некоторой степени это дает возможность истолковать то, что сделали так называемые гностики — забавные ребята первых двух веков нашей эры, которые чувствовали, что в акте творения есть какой-то подвох. Они не могли его ясно

сформулировать, потому что они были хорошими христианами. Не их вина, что в этом качестве их не признали. Хорошими христианами они были потому, что не могли, упрекая бога в том, что он причинил миру что-то дурное, сделать тот последний вывод, к которому, в общем-то, их учение и отсылает. Вывод этот сделать им не позволяло, кстати, то, что их учение было мистическим. Т. е. они не были мистиками в смысле, который был характерен для этого явления в то время, когда жили они сами, но возня с гностиками в XVII веке расставила точки над *i* — стало ясно, что они именно мистики, т. е. те, кто, по выражению Лакана, купается в наслаждении Бога. А купаясь в наслаждении Бога, они непременно допускают его существование.

Так вот, вместо того, чтобы поднимать здесь вопрос атеизма и спорить о том, имеет это существование место или нет (на самом деле ясно, что, в общем-то, оно имеет и для атеиста значение в том числе), я хочу перевернуть перспективу, показав, что важно не это. Для гностицизма — чем он и интересен — важно было то, что имеет место существование субъекта. Т. е. очень важным было то, что субъект сохранял в себе нечто «живое» и именно в этом богу был подобен — только так в наслаждении Бога и можно было купаться. В этом плане центр тяжести переносится именно на субъекта — не потому, что субъект теперь жив и торжествует вместо мертвого Бога, а в том плане, что если креационизм хоть в чем-то действителен, то это означает, что субъект мертв именно потому, что Бог жив.

Именно этого последнего вывода последователи Валентина сделать не смогли — им не удалось понять, что фантазм их состоит в том, что Бог актом творения не создает мир, а уничтожает. Это и является, в общем-то, последним словом гностической инициативы, которое так ей и не сказано и, как я показал, сказано ей быть не может.

Чем креационистская перспектива, как уже было сказано, хороша, так это тем, что она позволяет помыслить такой акт, который по сути не был бы действием. 19 Именно это сейчас и нужно, чтобы сразу продвинуться вперед в понимании Лакана, — показать, что существует акт высказывания, который никакого отношения к деятельности не имеет. Этот акт высказывания не является поступком ни на уровне сознательного, ни на уровне бессознательного. Но именно он и есть то, что субъекта — не производит, ни в коем случае — но, по крайней мере, помечает его как существующего и говорящего.

Под говорящим субъектом я понимаю субъекта, который обладает этим самым актом высказывания, который только актами высказывания и говорит, но загвоздка заключается в том, что это тоже началось в определенный момент. Этому самому акту высказывания не так много лет. Субъект долгое время ни о чем подобном слыхом не слыживал — у него была просто речь (да и то теперь вызывает сомнение, речь ли это, потому что вся возня с речью как с феноменом тоже начинается полтора-два года назад, так что понятия здесь изначально смещены относительно того, что о субъекте можно сказать).

В любом случае, как выявляется акт высказывания, почему субъект в определенный момент в перспективе акта высказывания оказывается — этим вопросом задаваться бесполезно. На то он и креационизм, состоящий, кстати, в том, что ничего нельзя поменять местами просто потому, что поле так плотно, что ничего уже не двигается.

Итак, существует акт высказывания, который больше не описывается ни в терминах речевой намеренности, ни даже в терминах бессознательного желания. Здесь может показаться, что мы от Лакана как будто отрываемся, хотя я не вижу, чем это противоречит 17-му семинару и преподанному в нем безголовому знанию. Если знание безголово — это означает, что о действии говорить больше нельзя.

Действия, которое всему голова, во всех традициях, включая как религиозные, так и атеистические, здесь больше нет. Здесь есть именно акт высказывания, который не является деянием и который, тем не менее, обуславливает то, что субъект есть то, что он есть — во всех его проявлениях.

Итак, акт, который не содержит в себе действия. Акт, который, будучи актом высказывания, не только не сводим к содержанию, но и не сводится к тому, что можно было бы рассматривать как поступок, как нечто продиктованное решимостью, намеренностью — корыстной или же нет. Именно этот акт и должен лежать в основании рассмотрения, представленного в данном курсе, — в этом облике, как мне представляется, он наиболее соответствует букве Лакана.

ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ. АКТ И СИНХРОНИЯ

Прошлая наша встреча принесла неожиданный результат — я получил отклик со стороны. С той стороны, которая тем, что говорилось, должна была бы быть кровно затронута, если бы она вообще по традиции интересовалась тем, что касается в том числе лакановского дискурса. Это, собственно, сторона лингвистическая, т. е. предположительно профессиональная в той области, о которой шла речь. Как это ни странно — хотя удивляться не стоило, потому что заблуждение быстро рассеялось, — представитель ее со мной поначалу был даже солидарен, сказав, что он полностью разделяет мои убеждения в том, что в пресловутом акте высказывания никакого действия в том смысле, в котором оно предполагает измерение поступка, нет.

Как я уже сказал, недоразумение быстро рассеялось, поскольку, как выяснилось, представитель этот прочно стоит на позициях, которые в нашей академической культуре называется позициями структуралистскими. Действительно, если посмотреть на то, что мы о пресловутом структурализме знаем, — если взглянуть, как, собственно, дискурс самого структуралиста организован, то выясняется, что поступку там действительно места не находится. Другое дело, в каком смысле там это отсутствие имеет место. С одной стороны, конечно, необходимо отдавать себе отчет, что, собственно, классическая лингвистическая теория, к образцам которой я в прошлый раз прибегаю, и то, что называется структуралистской традицией, существенно различаются. Надо понимать, что как правило, в нашей местной среде мы избалованы тем, что получаем лучшие образцы — и это, конечно, нас существенным образом портит. При этом, если бы мы имели возможность посмотреть на тот переходный спектр, который наблюдается между, собственно, академической наукой в том же ее филологическом варианте и структуралистской философией в том виде, в котором, как я уже сказал, мы с ней ознакомились в ее лучших представителях, то возможно, этот спектр не раз пробудил бы в нас чувство праведного негодования и заставил бы увидеть, как зачастую близки те самые вещи, которые лучшие из лучших пытаются от тянущей их назад среды оторвать.

21

Так вот, в этой традиции действительно поступку никакого места не оказывается, потому что именно в том виде, в котором мы привыкли структурализм воспринимать — это учение, предполагающее, что места для действия нет просто потому, что существует «место». Понятия места и действия в структуралистской традиции совершенно несовместимы, поскольку как раз и предполагается, что субъект на то и субъект, что он неким образом смиряется с необходимостью это самое надлежащее ему место занимать. Оно ему *надлежит*, но ни в коем случае не принадлежит. Т. е. он ни в малой степени потенциальными действиями не обладает. Он просто занимает место тогда, когда встраивается в то, что социологические представители структурализма называли социальными или деятельностными практиками. Т. е. речь идет об очень специфическом выборе, в котором выбора — как на поверку оказывается — у вас и нет.

Поэтому я сразу хочу перейти к своеобразному парадоксу, с которым данное учение на практике волей-неволей сталкивается. Особенно парадоксально это выглядит, когда речь заходит именно о том уровне, о котором мы говорим, — уровне высказывания. Также я воспользуюсь случаем показать, что здесь наблюдается своего рода невозможность, с которой сталкивается в том числе и персонаж, о котором я говорил в прошлый раз, — т. н. активист.

С одной стороны, как учит та же структуралистская традиция, вы не можете сказать ничего, что не было бы определенным образом вписано в дискурс. Вписываясь в дискурс, вы занимаете позицию, из которой вы не можете выйти просто так. Здесь наблюдаются своего рода оклики, совершаемые психоаналитической традицией, у которой структурализм, разумеется, многое занял (причем нужно быть внимательным — это именно та традиция, которая после Фрейда буквально пошла по рукам). В этой традиции вы тоже не имеете права взять слово назад, если оно у вас по неосторожности выскочило. Структурализм доводит эту невозможность до предела, потому что, сказав что-то и получив, например, неутешительную интерпретацию вашей подспудной политической позиции, вы не имеете права указать на то, что выставленный вам диагноз, указывающий на ваше место во всеобщей дискурсивной матрице, неверен.

С другой стороны — и это признают даже люди, к активизму не имеющие отношения, — для того, чтобы вообще что-то сделать, вам приходится в грязную, с точки зрения некоторых чистоплюев, историю публичности ввязаться.

Именно здесь и заявляет о себе тот самый парадокс, который в нашей культуре описывается словом, используемым очень часто, — словом, описывающим то, что даже нельзя назвать состоянием, настолько это нечувствительно в принципе и настолько все к этому привыкли. Речь идет о чем-то таком, что — если бы социология могла бы выражаться в подобных терминах — можно было бы назвать базовым аффектом современности. Этим аффектом является *отчуждение* (*entfremdung*).

22 На этот счет я хочу здесь сделать несколько размежеваний, прибегнув для этого к тому, что в текстах Лакана выступает на этот счет своеобразной аналогией. Это совершенно другой случай, но так или иначе сам ход рассуждений Лакана, который по своей аккуратности и деликатности очень часто опережал некоторые неловкие образцы, подсказывает, как в отношении этой самой дилеммы необходимо действовать.

Первой аналогией, к которой я хочу прибегнуть, станет место⁵, в котором Лакан корректирует то, что было сказано Фрейдом в самый разгар его полемики в той части его речи, которую один из представителей психоанализа, посещавший лакановские семинары, неаккуратно назвал фрейдовской рационалистической религией⁶. Речь идет об обосновании атеизма, за которым так часто к Фрейду обращаются, раз за разом находя в его текстах двусмысленную поддержку.

Что в пресловутом атеизме — в атеизме именно фрейдовского разлива — Лакана смутило? Да то, что говоря об атеизме, о необходимости наконец-таки пошатнуть в правах понятие Бога, Фрейд, тем не менее, сохраняет существенную часть того, что можно назвать религиозным чувством, — это пресловутая любовь к отцу. Т. е. подставив на место якобы нереального бога якобы реального отца, Фрейд тем самым сохраняет то самое, что в религии составляет ее духовный корень, — то самое нежное отношение к представителю неведомого могущества которое происходит из неизвестного источника и которое необходимо анализировать. Сам Фрейд также высказывал на этот счет достаточно амбивалентные вещи, то ставя это отношение к отцу впереди всего — что, конечно же, сразу размежевывает его

5. «Сама религия основана на чем-то таком, что Фрейд, как ни удивительно, сам выдвигает на первый план — на представлении об отце как о том, кто заслуживает любви» (Лакан Ж. Семинары, т. 17. «Изнанка психоанализа». М. 2008. С. 149–150.

6. Говоря о рационализме, я вовсе не имел в виду, будто Фрейд собирался посвятить себя какой-то новой религии. Совсем напротив: *Ausführung* — это религия, направленная против всякой религии вообще». (Лакан Ж. Семинары, т. 2. «Я в теории Фрейда и в технике психоанализа». М. 2009. С. 102.

с последующим психоанализом, полностью увязнувшим в отношениях ребенка с материнским субъектом, — то, напротив, утверждая, что это отношение формируется позже совершенно независимо. Но, так или иначе, Лакан делает верное наблюдение, указывая на то, что какой бы острой, какой бы пронзительной ни была фрейдовская критика религии, глубоко укорененное зерно религиозности в его опровержении все равно сохраняется — более того, именно оно, как ни парадоксально, для опровержения и служит.

По аналогии с этим я смею предположить, что ловушка, в которую попадает прочно усвоенный сегодня обязанный именно структуралистскому подходу способ рассуждения, как раз и состоит в том, что отцы этого подхода, будучи представителями своеобразной борьбы с эффектом этого отчуждения (а структурализм, собственно, и появляется как необходимость объяснить, откуда это отчуждение берется, хотя он, конечно же, не дает ответа на вопрос, что теперь с ним делать — опять-таки, лучшие его представители этот вопрос не ставят вовсе, памятуя о том, как, в общем-то, неудачно это выглядело в более гуманистических образцах), — итак, почти что полностью вырастая из необходимости это самое пресловутое отчуждение субъекта во всех его социальных, культурных и прочих формах объяснить, структурализм так строит свое рассуждение, что сам же посылку отчуждения не только сохраняет, но и кладет ее в основу всего объяснения вообще. Если субъект, совершая высказывание, делает то, под чем он не подписывался (притом, что он, конечно же, подписывается — измерение поступочности здесь трудно сбросить со счетов, потому что в итоге ему приходится за сказанное отвечать хотя бы перед лицом социально-критической теории), — так вот, если субъект говорит речами заранее отчужденными, если, совершая акт высказывания, он попадает в определенное место, которое сам не выбирал и ничего об этом не знает, то, конечно же, допуская подобное, с понятием отчуждения разобраться становится трудновато. Без него все просто-напросто рассыплется. 23

Вторая аналогия, которую я обещал и которая поможет неким образом этот самый дискурс структурализма подвинуть, заключается в указании Лакана на реальность женского наслаждения.

Я не собираюсь апеллировать к наслаждению непосредственно, но подчеркну, что это именно аналогия — то есть рассуждение, посвященное чему-то постороннему, но самой логикой своего изложения подсказывающее, как следует обойтись с другой теоретической проблемой. Мне кажется, что, собственно, дисциплина аналогии рассуждения — это дисциплина, которая задействуется в риторическом корпусе исследований недостаточно — в том отношении, что когда речь идет именно о содержании, нам кажется, что мы обязаны каким-то образом перенести его на предмет. Но нельзя ли посмотреть на рассуждение предшественника так, чтобы оно выступило своеобразной матрицей, позволяющей вычленивать фактически те самые топологические шаги, которые позволят нам, это рассуждение применив, неким образом прийти если не к успеху, то, по крайней мере, к пониманию затруднения нашего собственного? Я на самом деле подозреваю, что именно этим софисты и занимались, и только злобная клевета заставила потом поглядеть на их студии иначе.

Так вот, рассуждение Лакана, приведенное в двадцатом семинаре и касающееся женского наслаждения⁷, берет на вооружение тему, о которой очень

7. «Так что называют это наслаждение кто как может — кто-то вагинальным, кто-то относит его к зоне за отверстием матки... но если я прав и, испытывая это наслаждение, женщина о нем сама ничего не знает, то это позволяет в пресловутой фригидности всерьез усомниться» (Лакан Ж. Семинары, т. 20, М. 2011, с. 89).

много пишется в последнее время — в основном, правда, в женских журналах, — но тем трогательнее и удивительнее, что Лакану удается дать ей такое интересное развитие. Тема эта касается того, что в самой женщине в качестве части ее существа есть что-то, что о своем наслаждении не знает. Это, в общем-то, касается всех. Мы, как правило, мало отдаем себе отчет в том, чем мы наслаждаемся — это и лежало в основании аналитического учения Фрейда, — но в случае женщины дело приобретает интригующую окраску именно потому, что в этом наслаждении, как выражается Лакан, ей не отказано. И, задействуя ту самую часть, которую в отмеченных желтизной периодических изданиях предпочитают подавать как часть различия в женском оргазме между его, собственно, мужской аналогией — т. н., оргазмом клитора — и тем, что в оргазме относится именно к женскому наслаждению на уровне присущего женщине органа, Лакан указывает на то, что именно это второе наслаждение не просто не делает женщину полноценным генитальным существом, но, напротив, выводит ее за пределы того, что о женщине можно сказать, скажем, в том числе в гендерных дисциплинах. Женщина, как известно, в этом рассуждении предстает «не-все́й» (*pas-toute*) — именно потому, что есть что-то такое в ее наслаждении, о чем она одновременно и знает и не знает. Заметьте, кстати, что это на пресловутую схему высказывающегося субъекта очень даже похоже — он одновременно и занимает место и не занимает его (если говорить об этом в структуралистских терминах).

24 Так вот, Лакан, в частности, подчеркивает, что если есть такая часть наслаждения (наслаждения сексуального), о которой женщина ничего не знает, то это позволяет поставить под сомнение всю традицию рассуждений о пресловутой женской фригидности. Точно так же, я полагаю, то, что можно назвать, опираясь на Лакана в области акта высказывания, — это прежде всего возможность поставить пресловутое отчуждение под сомнение. Мы вправе предположить, что этот самый субъект не так уж и отчужден, что сама навязчивость, с которой он об этом публично распространяется, наводит на некоторые мысли и что есть что-то такое, что вовсе не ставит его перед необходимостью той дилеммы, в которой структурализм, равно как и наследующие ему борющиеся с отчуждением активистские практики, так безнадежно запутывается. Отчуждение субъекта вызвано, по их мнению, тем, что этот субъект продолжает оставаться отделенным от средств производства — и в частности теперь, от *средств производства способа высказывания*, которые он не выбирает и которые, стало быть, должны быть ему возвращены (будет ли это право на «выражение позиции» или же на «самоопределение»). С обыденной точки зрения — которую, кстати, разделяли неотрейди́сты и, в частности, Г. Маркузе, — это означает, что субъект отчужден также и от наслаждения. Именно в этом с помощью лакановского подхода к высказыванию мы и можем усомниться.

Кстати, сказать, что субъект, возможно, не так уж и отчужден, вовсе не означает вернуться в колыбель, скажем, экзистенциалистского взгляда, который считает, что большая часть происходящего в мире переживается субъектом более чем непосредственно. Я лично полагаю неадекватными воззрения (унаследованные из метафизики и теории ощущений), согласно которым субъект натирается о реальность, как морковь о терку. На самом деле, ничего подобного, хотя именно эту модель, похоже, и предлагают нам последние два столетия под видом нескольких влиятельных философских течений. Причем началось все с соответствующих материалистических взглядов, потом перешло, собственно, к экзистенциалистскому лобби, и очень занятно, что эти двое, друг друга во всем ненавидя, то и дело объявляя друг другу идеологическую войну (по крайней мере, так было на той государственной

территории, которую мы сейчас унаследовали), тем не менее оказываются так близки. Оба они во все горло настаивают на том, что соприкосновение субъекта с реальностью — это что-то такое, что обладает не просто грубой неотменимостью, но и требует себя на уровне, где вся прочая онтология делается просто бессмысленной.

Так вот, именно это — приходится констатировать — сегодня делают те интеллектуалы, которые считают своим долгом познакомить аудиторию с дискурсом Лакана. Вместо того чтобы, собственно, производить необходимую работу по размежеванию Лакана с этой публикой, они предлагают упрощенные образцы, которые на самом деле доказывают, что в дискурсе Лакана для них нет ни малейшей нужды. Собственно, та часть социально-критической теории, которая предлагает, опираясь на Лакана, целый ряд суждений о положении современного субъекта в обществе⁸, на самом деле Лакана вовсе не задействует. Вот где сказывается опять-таки отличие акта от содержания — можно сколько угодно использовать лакановскую терминологию — в ряде случаев вполне корректно, — можно показывать, что Лакан как будто бы говорил именно о проблемах, волнующих сейчас леволиберальную социологию — пусть чуть более рафинированным языком, — но стоит копнуть чуть глубже, выясняется, что все это совершенно о другом.

Та самая реалья акта высказывания, на значимости которой я настаиваю, как раз и сказывается в том, что именно Лакану удалось наметить масштабное изменение в той картине, к которой мы полностью привыкли и которая сделалась для нас совершенно нечувствительной, став частью того, что называется дисперсным — т. е. распространенным среди всех и вся — здравым смыслом.

Это тот самый акт высказывания, который кардинальным образом от пресловутого *speech act* отличен. Даже термины избираются здесь разные. Когда Лакану необходимо говорить о *speech act*'е, он так и поступает. Для собственно же акта высказывания у него есть другой термин, который можно перевести как «выражение», «высказывание» — *l'énonciation*. Так вот, этот самый *l'énonciation* интересен тем, что он не размежевывается со *speech act*'ом настолько кардинально, что перед нами появляется совершенно новое и неведомое понятие, а как раз именно корректирует то, что, как я пытаюсь показать, на самом деле коррекции не подлежит — ибо вся история *speech act*'а устроена так, что, в общем-то, никакой правки она претерпеть уже не может. Именно это и стало основным пунктом моего возражения коллеге, который со своей стороны пытался доказать, что теория *speech act*'а прекрасно может подействовать субъекту там, где он продолжает свою нынешнюю социально-критическую деятельность, пытаясь если не повлиять на существующее положение вещей, то по крайней мере объяснить, почему же все так безнадежно (как выразился однажды один из слушателей Лакана в Венсенне — молодой человек из зала).

Это самое «все так безнадежно» в какой-то степени сегодня адресуется именно к лингвистическому подходу, потому что он предлагает картину, в которой совершенно невозможно никоим образом от того, что сказано в речи (т. е., собственно, от уровня содержания, от пресловутого *l'énoncé*) оторваться.

К слову сказать, иллюстрации Остина очень интересны и лично мое внимание привлекают тем, что все они крутятся возле того измерения, которое кровно волновало и Лакана. Это измерение неудачи высказывания.

8. Yannis Stavrakakis. *Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*. Edinburgh University Press, 2007; Ставракакис Я. Двусмысленная демократия и этика психоанализа // Логос, № 2. 2004. См. также подробный критический разбор этих работ: Смулянский А. *Заграждение Реального vs. загражденное Реальное*// Гендерные исследования, № 20–21. 2010.

О том, что высказывание порой бывает удачным, Остин говорит очень бегло. Да, так случается, что когда кто-то говорит женщине «я беру тебя в жены», весь мир буквально дышит такой благорасположенностью (я имею в виду расположенность социальную, выраженную в благосклонности и правомочности соответствующих представителей социального института), что эта женщина действительно оказывается чем-то наподобие вашей жены — в чем Лакан и сомневается, напрямую, тем самым, Остину отвечая.

Но в основном Остина занимает то, что, конечно же, он не мог не заметить, а именно то, что в большей части случаев пресловутая иллюкутивная сила высказывания — та самая сила, которая, как и предполагается, позволяет вам совершить какое-то действие при помощи слов, — не срабатывает.

Я хочу сделать маленькое отступление и сказать пару слов об обстоятельствах появления самой этой книги и, в частности, о ее заглавии. На русский оно переведено чрезвычайно конъюнктурно, т. е. буквально так, чтобы сориентировать даже последнего студента, который не читал работу, но чисто случайно вытянул на экзамене билет по ней: «Как производить действия при помощи слов» — вот как это передал переводчик. Это слишком понятно и на самом деле не соответствует собственно языковой действительности, в которой находился Остин, потому что работа его на английском озаглавлена совершенно иначе — «How to do things with words», «Как делать вещи...», и вот здесь начинается двусмысленность, потому что перевод «with», конечно же, может быть эквивалентен, собственно, предлогу «by», который означает «при помощи», «посредством», «by means», но, с другой стороны, у «with» как у прелога «с» сохраняются все те же самые русские значения творительного падежа, в котором вы производите действие с чем-то как таковым. Т. е. если перевести фразу чуть более смело и тенденциозно — если это заглавие передавать так, как оно могло быть передано в парадоксальном, но все же допустимом его варианте, то окажется, что Остин буквально собирается рассказывать нам о том, как производить всяческие вещи при помощи слов — или даже с самими словами.

26

Очень любопытно, что в недавно едва ли закончившейся истории перманентного разоблачения в словесном шарлатанстве, которая захлестнула нас полностью, особенно на отечественной территории, — в этой истории обвинению должен подлежать не какой-нибудь там Деррида, а именно тот, кто представлял, в общем-то, основательную и ответственную лингвистическую науку. Ирония заключается в том, что именно Остин более всех достоин того шутовского колпака, который критики то и дело напяливали на представителей т. н. «постструктурализма». Измерение трюкачества здесь, во всяком случае, неизгладимо.

Именно в этой работе, в которой Остин пытается показать, что с помощью слов можно натворить очень много, он же большую часть времени отводит указанию на то, что, как правило, это — к счастью или же нет — не получается. Что никакой особенной опасности здесь, другими словами, нет. Ничего такого с помощью слов вы не наделаете, если на это опять-таки не даст ратификацию соответствующее социальное окружение, которое должно будет иллюкутивную силу вашего акта высказывания санкционировать.

Остин приводит действительно забавнейшие примеры. Например, он предполагает, что мог бы, например, участвовать в наименовании корабля, разбивая о его нос соответствующую бутылку с соответствующим содержимым, именуя этот корабль ни много ни мало как «Товарищ Сталин», но при этом признает, что может статься и так, что он не окажется лицом, которое могло бы быть уполномочено

данную процедуру произвести. Я, кстати, сверился с оригиналом — это не шутка переводчика, там на самом деле «Mr. Stalin». Ирония состоит в том, что, конечно, мы все прекрасно понимаем, что в сложнейшей обстановке холодной войны сделать подобную вещь как раз-таки означало бы произвести не неудачный, а как раз в некотором смысле наиболее удачный перформативный акт.

Но Остин так далеко не заходит — он просто указывает на то, что существуют парадоксальные ситуации, в которых вы сделали все правильно, но что-то пошло не так, и ваши слова поэтому не имели нарекающей, институционной или какой-либо иной иллокутивной силы. Т. е. они так и не стали пресловутым перформативом. Какую-либо новую штуку с помощью слов вам произвести не удалось, вы только посмешили окружающих.

Есть у Остина и рассуждения о том, можно ли крестить вашу кошку, если вы считаете ее существом разумным и если святки вам подсказывают, что именно это имя совпадает с днем ее рождения. Примеров, в общем, множество, но в том самом измерении неудачи, которое так Остина беспокоит, как мне кажется, из вида пропало кое-что еще — а именно то, что вся эта история со *speech act*'ом была в некотором роде неудачей сама. Как я в прошлый раз говорил, главной и честолюбивой целью ее авторов было революционно отделить акт высказывания от содержания, показав, что есть на уровне *speech act*'а что-то такое, что не совпадает именно с содержанием высказанного — а то, что это было честолюбивой целью, вовсе не является моей фантазией: это видно, исходя из дальнейшей траектории дисциплины, подводящей к авторам, которые показывают, как на уровне высказывания, совпадающем с речевым актом одноименной теории (разумеется, приправленной, улучшенной, опять-таки, сдобренной Лаканом и Альтюссером и т. п.), организовано, например, репрессивное идеологическое намерение, в котором, как мы все сегодня прекрасно-таки, опять из этого самого здравого смысла усвоили, ни в коем случае доверять содержанию нельзя⁹. Это, правда, большой вопрос: одна ли и та же это процедура — недоверие к содержанию и выход на уровень акта? Я, на самом деле, полагаю, что нет — и в этом-то вся загвоздка.

Но, так или иначе, я не буду сегодня анализировать успехи и неудачи социологической теории дискурса (Э. Лаклау и Ш. Муфф) на идеологическом фронте. Я просто пытаюсь опять-таки донести ту простую мысль, которая, как мне кажется, осознается сегодня недостаточно. Она заключается в том, что если мы говорим о *speech act*'е, о субъекте акта высказывания — именно в рамках лингвистической теории, — то у нас никоим образом не получается его оторвать от содержания. Для этого просто нет никаких теоретических условий. Даже в более-менее развитых, теоретически продвинутых работах, где субъект акта (*le sujet de l'énonciation*) не совпадает с субъектом сказанного (*le sujet de l'énoncé*), — т. е. в работах, в которых как будто бы лакановское различие усваивают и начинают им активно пользоваться для собственной критической деятельности, — даже в этих работах, собственно, поддерживается заблуждение, согласно которому для того, чтобы произвести акт высказывания, вам достаточно просто сказать. Т. е. на уровне, который можно наблюдать, пользуясь, извините, органами чувств, — нет никакого различия между вашим речением и тем, что критик-интерпретатор потом вычленил в виде некоего отдельного, якобы отстоящего от вашей речи акта высказывания. Это заблуждение напрямую восходит именно к Серлю, и именно это я и считаю самой базовой

9. Серию П. Как читают тексты во Франции // Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса. М., 1999. С. 12–53.

проблемой лингвистики и философии языка. Заблуждение укоренено столь прочно, что даже при попытках критически задействовать лакановское — не серлевское, заметьте — учение об акте, оно не позволяет исследователям прорваться к тому, что из этого наследия можно было бы извлечь, если бы у нас была хотя бы тень честолюбивого желания продвинуться дальше.

Именно поэтому в прошлый раз я ввел тему, которая, как выяснилось по реакциям, некоторых удивила и даже встревожила. Это тема синхронии.

Зачем, собственно, это понятие мне понадобилось?

На самом деле тревога была столь сильна, что один из участников семинара даже задал мне вопрос о том, не замечаю ли я, что таким образом, говоря о синхронии — т. е. о всеобщей одновременности, — я возвращаюсь в перспективу, с которой сегодня солидаризироваться больше нельзя. Не то чтобы с ней нужно было размежевываться специально — за нас уже проделали всю работу, — но говорить о ней сегодня означает совершать анахроническое действие. Намек был сделан на перспективу античную, она же космистская.

В частности, участник указал мне на то, что как раз именно та эпоха, как предполагается — на самом деле, мы об этом ничего не знаем, ибо можем судить только по дискурсу гораздо более поздних времен, — именно эта эпоха и осталась в нашей философской памяти золотым веком синхронии. Эпоха, в которую все действовало и срабатывало одновременно — о чем как будто бы говорят соответствующие мифы, где речь идет о предопределенности, возмездии и тому подобных вещах, — эпоха, в которую, как кажется, не было ни следа того, что сегодня фигурирует в виде разнообразных временных парадоксов логического характера — фрейдовское последствие, альтюссерианское забегание вперед и т. п.

28

Так вот, я сразу хочу сказать, что, вводя тему синхронии, я, разумеется, не имел в виду ни возрождать миф античности, ни, конечно, отказываться от этих парадоксов. Другое дело, что они анализу через понятие синхронии как раз не противоречат — что прежде всего заметил и сам Лакан, не случайно поставивший синхроническое измерение во главу угла. Именно поэтому я и попытался размежеваться с понятием деятельности, поскольку в нем как раз, как мне кажется, и сохраняется та самая предопределенность, которая инициативу лингвистической науки подрывает в отношении того, что можно было бы извлечь из Лакана, если бы нам доставало в некоторой степени не то чтобы даже теоретического воображения, а по крайней мере смелости эти крайние выводы сделать.

Главное здесь — это тему синхронии правильно применить. Например, сначала кажется, что синхрония — это как раз то — и я опять возвращаюсь к той же самой лингвистической теме, — что характерно для картины, которую рисует нам теория *speech act*. Если вы можете вычленили акт высказывания только задним числом, если он вычленяется исключительно с помощью теоретических процедур, хотя на уровне биографии сохраняет справедливость то, что совершить акт высказывания — как раз и означает сказать, в смысле, открыть рот и что-то там произнести, — то, разумеется, это означает торжество синхронии в том самом вульгарном смысле, в котором, конечно, задействовать ее нельзя.

Напротив, говоря о синхронии, я бы хотел начать разработку всех, до сих пор еще не исчерпанных потенциалов метонимического отношения (а, собственно, в этом синхрония и заключается; этому не противоречит даже лингвистическое наследие, полностью под этой самой яacobсконовской историей метафоры и метонимии подписывающееся). С этой точки зрения, синхрония — так бы я ее определил — это то, что позволяет различным, зачастую отстоящим друг от друга по времени

явлениям оказаться в одновременности, в которой при этом никакого собирания в единое поле нет.

Отрывать, логически отделить пресловутый акт высказывания от собственно содержания сказанного и можно только лишь допустив, что все имеет место одновременно, но при этом синхронность не фиксируется феноменологически. Тем самым мы выворачиваем перспективу: мы полностью порываем с гипотезой одновременности, задаваемой теорией *speech act*'а, где акт совпадает с содержанием сказанного. Акт высказывания синхроничен высказанному не потому, что имеет место с ним одновременно в момент взятия субъектом речи, а потому, что у него есть свой самостоятельный уровень, ничего общего с намерением высказаться не имеющий.

Так, роман «Великий Гэтсби», который в очередной раз получил совершенно отвратительную экранизацию, нуждается в истолковании именно с той точки зрения, в которой экранизации он — вот мой основной тезис — ни в малейшей степени не подлежит. Речь не идет о том, что он слишком хорош для экрана. Моя позиция не является по отношению к кинематографу снобистской — я просто настаивал на том, что необходимо внимательнее присмотреться к тому, что это произведение удостаивалось только неудачных киноопытов. На самом деле, их можно даже не рассматривать, т. е. буквально не знакомиться с лентами, потому что уже на уровне текста «Великого Гэтсби» есть ряд признаков, которые подсказывают, что эта штука никогда не будет экранизирована. Что бы вы ни делали, вам не удастся показать в «Великом Гэтсби» то, о чем говорит его текст. А показать то, о чем говорит текст как раз и означает непосредственно выйти на уровень акта высказывания.

Другими словами, в то время, когда экранизаторы пытаются путем подбора соответствующего актера передать содержание этой премией 29 вещицы, они совершенно не замечают того, что сам текст — если внимательно к нему присмотреться — учит читать всю эту историю именно на уровне акта высказывания — того акта высказывания, который привел к катастрофическим событиям, описанным в романе. Если проследить то самое, что в литературной традиции называется нитями судьбы, то приходится утверждать, что вовсе не прошлое Гэтсби, не то, что касается так называемой биографической и диахронической его составляющей, а именно то, что постоянно в романе им говорилось — говорилось под наблюдением и давлением его наперсника, поваращего о себе в романе «я» и выполняющего роль фальшивого, подставного героя, — именно то, что Гэтсби было проговорено, как раз и объясняет все последующие события. Разумеется, объясняет не на уровне содержания, не на уровне пошловатой тайны, которую этот самый Гэтсби с собой, как кажется многим, несет, а на уровне того, что никакой тайной уже выступать не может, поскольку ни сам Гэтсби, ни нарратор, ни даже автор об этом ни сном, ни духом. Анализировать это — как раз и называется «работать с текстом».

Итак, тот самый акт высказывания, который был бы (вот не исполнявшаяся мечта лингвистики) от содержания отделен, — не сказывается ли он и в романе Достоевского «Преступление и наказание» наилучшим образом? Более грамотное истолкование, чем имеет место обычно, могло бы заключаться в том, что тот самый, якобы наполеоновский, псевдонцишеанский жест, на который решается главный герой, — жест, которым он якобы присваивает себе возможность совершить поступки, которых другие якобы не совершают и на которые другие якобы не осмеливаются, — как раз и должен получить истолкование в лучших традициях лакановского понятия бессилия. Очевидно — в этом состоит истина того, что

касается убийства именно старухи, — очевидно, что тот, кто принимает на себя массу полномочий, делает это именно потому, что другие вокруг него имеют полномочия еще большие, что очень скоро и выясняется. Можно смотреть на это с точки зрения социологии, можно на это смотреть с точки зрения влияния т. н. среды, но все это не совсем о том, ибо речь идет именно об истолковании. Разумеется, тот, кто совершает некий смелый поступок, чреватый жест, виновен не потому, что он решается на большее, а потому, что движет им именно предположение о том — предположение, вписанное, опять-таки, во всю окружающую среду, — что другим по непонятной причине позволено слишком много. В этом отношении перспектива преступления Раскольникова радикально меняется. Его больше нельзя обсуждать на обычном школьном уровне, где героя так или иначе пытаются заклеить. Совершенное им несомненно именно что жест бессилия. Убийство старухи — это минимум из того, что он мог сделать. Но, так или иначе, ему удается кое-что еще — причем совершенно не на уровне, отсылающем к какому бы то ни было поступку. Второе убийство, которому не уделяется должного внимания, как раз и указывает на ту самую вовсе не судьбоносную, но именно имеющую отношение ко всему происходящему вокруг субъекта определенного рода неизбежность, в результате чего оказывается, что *субъект действует совершенно не там, где он за собой действие предполагает.*

Т. е., возвращаясь к понятию синхронии, действовать — вовсе не означает получать из действия результат. Потому что как только результат обнаруживает себя, как только результат налицо, оказывается, что ни к действию, ни к замыслу, ни к причине он никакого отношения не имел. Именно это, кстати, и проговаривает бытовой язык, когда он говорит о том, что якобы Раскольников это сделал нечаянно. Уже начиная, собственно, с убийства старухи все пошло довольно криво, а уж с Лизаветой вышло и вовсе некрасиво. Но, напротив, если посмотреть на потенцию обычного языка, который говорит «нечаянно», выясняется, что он как раз и способен указать на то, что лежало в основании не устремлений, не планов, но именно того акта, который Раскольникова и привел к свершившемуся. В центре этого самого совершенного действия, даже если мы не понимаем больше под центром то, что под ним понимает обычная метафизическая традиция, находится именно Лизавета. При этом никоим образом ни в действие, ни в план действия вписать ее нельзя. Но это именно то, что, собственно, и является актом высказывания — в отличие от содержания поступка.

По этой причине понятие синхронии нужно задействовать наиболее корректным образом, тщательно ограждая его от того наследия, с которым мы имеем дело, когда действительно погружаемся в более-менее глубокое изучение того, что было сказано Лаканом.

С понятием синхронии смирились очень долго. Одно дело отличить его от, собственно, диахронического измерения, но совершенно другое так его приладить к пониманию, чтобы оно действительно смогло стать орудием интерпретации. Сама история усвоения того, что было сделано Лаканом, в этом плане примечательна, потому что перед тем как, собственно, усвоить синхроническое — и это в точности соответствует тому, что было сказано на этот счет Деррида, — необходимо для начала усвоить некую ему противоположность. Т. е. мы не можем перейти непосредственно от диахронического — или же растянутого во времени, биографического представления — к синхронии, потому что до того, как мы это сделаем, необходимо сделать ряд воинствующих шагов, которые диахронию бы не просто отвергли — нет ничего бессмысленнее подобных отвержений, — а сыграли бы с ней так, чтобы она оказалась вплетена в преодоление на совершенно ином уровне.

Именно это и соответствует той феноменологии критического мышления, которую описал Деррида, показав, что мы не можем порвать с понятием, составляющим полюс какой-либо антиномии раньше, чем вступим в игру с другим ее полюсом. Скажем, если долгое время та же метафизическая традиция специализировалась на понятии глубины, то сначала — до того как ее отменить — необходимо поиграть с понятием выси или же прозрачности. Данная история сама по себе — обратите внимание на эту двусмысленность — показывает, что в каком-то смысле диахрония преобладает — по крайней мере, на уровне мышления (вы не можете перейти к иному понятию, к совершенно другому способу рассмотрения, раньше, чем возразите понятию, ему противоположному, чем скажете что-то ему вопреки) — вот эта самая история, в которой, кажется, диахрония побеждает, доказывает лишь то, что у, собственно, мышления (я не называю его ни критическим, ни философским, поскольку речь идет просто о мышлении современно субъекта) — у этого самого мышления есть определенные законы. Прежде это называли законами развития. Сегодня мы от понятия развития отказались и, в общем, совершенно верно. Но, так или иначе, здесь тоже наблюдается то, что Лакан называл своего рода нехваткой или бессилием. Мы не можем сразу произвести то, к чему требуется перейти мысль.

Возвращаясь к игре на понятии диахронии, которую предприняла более-менее ответственная лакановская традиция — скажем, в лице таких последователей Лакана, как Лиотар, — можно увидеть, что в этой игре невозможно сразу к понятию одновременности перейти без того, чтобы показать, что в диахронии нужно разделиться с представлением о том, что что-то идет раньше, а что-то позже. Разделиться с этим представлением можно только указав, что то, что, как мы думали, идет раньше, на самом деле следует за тем, что, как мы думали, идет вторым. Это 31
общее место для всей традиции, наследующей структуриализму, которая привела массу примеров, доказывающих, что, в общем-то, так оно и есть. Понятно, что это крайне предательская формулировка, поскольку «так оно и есть» имеет место на определенном этапе рассуждения, а не для всего рассуждения в целом. Скажем, в тех местах, где Деррида успешно доказывает, что письмо было раньше устной речи, а культура была раньше природы — разумеется, в бесконечно измененном смысле слова «раньше», — он как раз и совершает то самое, что описывает под видом невозможности сразу перейти к полному отрицанию процедуры следования вообще.

В этом смысле диахрония поначалу была побеждена на ее собственной территории, когда удалось, наконец, показать, что некоторые вещи, которые, как мы считаем, предшествуют нашим реакциям, на самом деле следуют за ними через некоторое время. Я уже приводил однажды пример внезапного пробуждения от вдруг раздавшегося возле вашего уха звука — пробуждения, которое показывает, что захлопывание двери или падение авторучки ваше сновидение умудрилось обыграть, создав вокруг него то, что Лакан называл коконом сновидения. Если даже вы уверены — и это подтверждают ваши близкие, наблюдавшие за вами, — что вы проснулись в ту же секунду как хлопнула дверь или зазвонил мобильный телефон, у вас в памяти все равно отложится кусок сновидения, который будет настаивать на том, что у этого звука тоже было какое-то сюжетное обоснование, ему предшествующее. Другими словами, на уровне организации сновидения посторонний звук вовсе его не прерывает, а вписывается в него как бы посередине — неважно, в виде кульминации или в виде какого-то предшествующего раздражителя, после которого следует еще небольшой период между сном и бодрствованием, — обнаруживающийся пропуск,

который как раз и пролагает различие между состоянием т. н. сна и сновидением как таковым.

Так или иначе, оказывается, что большая часть общих допущений нейропсихологии лжет, поскольку наша реакция на т. н. «раздражители» вовсе не непосредственна. Здесь и происходит разрыв с той фундаментальной парадигмой ощущения, на которой строилась вся предшествующая физиология, психология и даже философия, — парадигма, в которой ощущение является, по сути, неким последствием по отношению к событию — пусть даже событию иллюзорному, например, галлюцинации.

В некотором смысле разрыв на этом уровне себя оправдывает. Некоторые из слушателей, кстати, всерьез отнеслись к примеру ложно прерванного сновидения. Двое из них сообщили, что действительно начали наблюдать за своими сновидениями и в процессе «обнаружили», что парадоксальная реакция опережения наблюдается не только в состоянии сна, но порой и в состоянии бодрствования, когда они бывали погружены в книгу или просмотр телепередачи. В частности, им показалось или они «заметили» (чуть ли не феноменологически, что почти невозможно, так что будем считать, что речь идет о чистом внушении, хотя и на уровне высокой теории) момент, в который они сначала, скажем, пугаются, а потом, например, слышат резкий звук.

Здесь можно было бы развернуть интереснейшие спекуляции, хотя я понимаю, что таким образом я ввожу аудиторию в искушение — тема слишком соблазнительна. Но нельзя ли через эту призму посмотреть на то, чем занимается та же социально-критическая теория — в частности тогда, когда она задействует теорию интерпелляции, предложенную, как известно, Альтюссером и развитую Джудит Батлер? Речь идет о той самой истории с полицейским, который инициирует испуг субъекта еще до того, как он его окликнул. Причем Батлер настаивает на том, что здесь имеет место не просто предшествующее научение, связанное с общим страхом перед правоохранительными органами, а именно то, что вписано в саму структуру субъекта в качестве того, что Батлер называет его «готовностью к подчинению» (*passionate attachments*). Я не буду на этом задерживаться (хотя тема, безусловно, многообещающая), поскольку хочу перейти непосредственно к тому, что касается возвращения к возможности достижения понимания в том, что же такое синхрония. Заметьте, что мы совершили своего рода круг, мы как будто бы вернулись — хотя и на каком-то ином уровне — к первоначальному наивному предположению о том, что стимул и реакция имеют место практически одновременно. На самом деле одновременно места они не имеют, и на изучении этой разницы опять-таки в соответствующих бихевиористских дисциплинах многое завязано. Но, так или иначе, обыденное сознание предполагает, что эти вещи фактически имеют место так близко друг к другу, что временной разницей можно пренебречь.

На самом деле сброс сложности обманчив — мы подходим к синхронии на совершенно иных условиях. В этих условиях некоторые вещи имеют место одновременно — но при этом об одномоментности говорить больше нет нужды, поскольку здесь задействуется то, что можно было бы назвать другим местом, или же совершенно *другой сценой*.

Понятие «сцены» — крайне предательское, кстати. В очень большой степени оно уже навредило, собственно, фрейдовскому дискурсу. Когда необходимо говорить о бессознательном, часто метафорически говорят о другой сцене — и это очень удобно. Интересно, правда, что университетский дискурс не обманешь — сама по себе инерция околоакадемического мышления сопротивляется этой метафоре и все рано или поздно возвращается на круги своя. Спустя какое-то время мы,

читая Фрейда, снова начинаем видеть бессознательное не как другую сцену, не как совершенно другую структурную организацию, а просто как какое-то другое место. Теоретический накал метафоры «другой сцены» таким образом сразу оказывается подорван — его приходится поддерживать чуть ли не искусственно.

В прошлой лекции я тоже с этим снижением пафоса солидизировался, показав, что не имеет значения, имеет ли место действие сознательным или бессознательным образом, потому что нам все равно приходится так или иначе возиться со старым аппаратом, задействуя все те же самые старые схемы стимул-реакция для того, чтобы указать на тот факт, что нечто имеет место «неосознанно». Относительно того, что действительно можно извлечь из учения о «другой сцене», ценность подобного популярного представления о «бессознательном» как о «неосознаваемых действиях и влечениях», говоря откровенно, стремится к нулю.

В доказательство хотелось бы напомнить об одном примере, которым часто злоупотребляют. Это пример с загипнотизированным пациентом и зонтом, на который опять-таки указывают, когда пытаются дать о теории Фрейда некоторое представление. На самом деле, извлекаемое из этого примера т. н. «начальное представление о теории» (это касается любой теории и вообще любого изложения) — самое настоящее зло, потому что от тех примеров, которые в вас вбили с самого начала — скажем, от пресловутой пирамиды с сознанием, предсознанием и подсознанием, — потом никак не избавиться. Сколько бы вам потом на более продвинутых курсах и чтениях ни говорили, что это совершенно не то, что это ничего не описывает, что это не подходит, — сколько бы ни пытались взять слово назад, его, разумеется (опять-таки, поскольку мы находимся на уровне высказывания), взять не удастся.

Так вот, я имею в виду тот самый пример, в котором господин, введенный в заблуждение и принужденный на глазах у честной публики в помещении раскрыть зонтик, а потом, будучи разбужен и спрошен о мотиве своего действия, начинает что-то бормотать, давая какие-то никчемные объяснения. В этот момент надлежит смеяться, поскольку принято предполагать, что все его объяснения указывают на то, что он на объяснение не имеет права, что, разумеется, у его действия нет никакого источника, кроме, собственно, внушения психоаналитика-гипнотизера.

Я же полагаю, что этот случай, опять-таки в свете того, что было сегодня сказано, трактуется не совсем верно. Дело в том, что одураченный господин как раз поступает правильно — он делает то, что делает всегда, когда не знает, что побудило его совершить очередную глупость, — и аналитик здесь вовсе ни при чем. Неважно, совершили ли вы действие сознательно или же бессознательно — если имел место поступок, его всегда как-то можно объяснить. Можно подумать, что сознательные действия имеют какое-то преимущество и легче поддаются объяснению, чем бессознательные. Откройте любую передовицу и посмотрите на то, что было сказано нашими чиновниками в полном сознании и здравии. Это тот же самый неубедительный лепет.

Именно поэтому я призываю больше не различать сознательную и бессознательную сцену, и вообще метафорой сцены пользоваться аккуратно, хотя совсем ее избежать трудно, поскольку все же приходится ввязываться в дело дискуссия, а значит, давать какое-то общее представление. На самом деле стоит просто держаться ближе к тому, что и было охарактеризовано в качестве синхронии — синхронии, в которой некоторые вещи (неважно, на одной ли они сцене или на разных) происходят одновременно, но так, что спутать их ни в коем случае нельзя — просто потому, что на уровне восприятия эта одновременность неощутима.

Я бы хотел привести пример, который одновременно поможет, возможно, перейти к тому, что в прошлом году было сказано о знании, потому что пример относится к нему напрямую. Знание это опять-таки касается того единственного знания, которое мы сегодня если не имеем, то по крайней мере пытаемся освоить, — это знание критической теории — собственно, мощь критического мышления, которое подсказывает нам, что с субъектом и его социальным окружением что-то крупно не так, почему их совместные действия и не приводят к успеху. Основным вопросом этой критической теории является, кстати, все тот же изящно сформулированный Батлер вопрос о том, почему субъект постоянно не только обнаруживает себя в положении подчинения, но и сам к этому самому подчинению очень даже склонен.

Пример касается того, что существует под видом все той же идеологической речи как речи, которую произносит субъект, незаметно для самого себя заинтересованный в некоторых довольно специфических благах, — я говорю незаметно и специфических, поскольку не все они, вопреки тому, что принято думать, очевидны. Например, это речь, которая произносится по поводу открытия того или иного официального мероприятия или звучит просто потому, что настало время дать отчет и сделать вид, что на высоком административном уровне тоже как-никак делается какая-то работа. Это также может быть речь, сопровождающая рекламный ролик, — собственно, высказывание рекламы, которое в отношении своей истины, кстати, нимало не заблуждается — не стоит думать, что там кому-то отказал вкус. Это, собственно, и сбило всех с толку, заставив скорого на такие вещи Славоу Жижека ввести понятие цинизма, означающее, собственно, следующее: «Не разоблачайте их, ибо они и сами знают, что говорят».

34 Но, в любом случае, мы, возможно, еще больше пойдем в этом отношении, если осознаем, что у всех этих высказываний зачастую нет акта именно в том смысле, в котором об акте мы сейчас рассуждаем. Обычно критическая мысль пытается произвести разоблачение рекламной кампании или речи администратора, предполагая, что это тоже определенный акт высказывания, — да и как она может этого не предполагать, видя что все это говорится самым беззащитным образом, а значит, за это кто-то должен понести если не наказание, то по крайней мере некоторые предполагаемые после наступления всеобщей справедливости заслуженные тяготы.

На самом деле, некоторые речи, которые интеллектуал более всего склонен подозревать, можно проанализировать более плодотворно, если рассматривать их с точки зрения, к которой я пытаюсь подвести. Дело в том, что помыслить их следует как речь, в некоторой степени актом высказывания не обладающую. Точнее говоря, у нее он, разумеется, есть — ибо нет речи, у которой не было бы своего акта высказывания. Но сказав, что он все же есть, я имел в виду вовсе не то, что подразумевает лингвистическая философия. Дело в том, что свой акт высказывания эта речь заимствует из совершенно другого места. Именно поэтому и имеет смысл порой, соблюдая осторожность, говорить о другой сцене. Собственно, акт высказывания этой речи от нее *отнесен* — в некотором смысле даже отчужден, и вот здесь это слово действительно уместно. Искать его нужно именно там, где никогда его не ищут, — а именно на уровне той самой критической теории, которая и производит свое нелицеприятное, но отнюдь не бесстрастное рассмотрение рекламы, речи администратора и всех идеологических речений, которыми перенасыщена наша речевая среда.

Например, что касается той же рекламы, то она систематически становится предметом изучения социально-критических дисциплин. Последние, как известно, подходят к рекламе как к полновесному сообщению — то есть, по меньшей мере, готовы увидеть в ней высказывание. При этом принято считать, что если содержанием в этом высказывании является собственно рекламное сообщение — картинка, клип, текст, — то акт следует искать на уровне «намерения» если не производителя товара, то той прибыльной машинерии, которая предположительно за выпуском рекламы стоит. Именно так субъекта на это и приучают сегодня смотреть, желая привить его от соблазнов «общества потребления». Что этот анализ упускает, так это то, что акт того же рекламного сообщения находится не за спиной у этого сообщения, как поначалу кажется, а в другом месте — именно там, откуда и берет исток стыдливость как социального критика рекламы, так и любого ее зрителя вообще. Большой ошибкой было бы думать, что потребитель реагирует на рекламу как-то иначе, нежели производитель критического знания — всем известно, до какой степени реклама является инициатором стыдливого чувства при ее просмотре. Очевидно, что без этой стыдливости у рекламного ролика не было бы ни малейшего шанса никого спровоцировать и вообще привлечь хоть какое-то внимание. Товар и его соблазн, как это ни противоречит нашим познаниям в экономической области, здесь вклинивается довольно опосредованно. Но это как раз и означает, что акт высказывания в данном случае заключается не в «истинных корыстных намерениях» производителя, а исходит со стороны тех, кто испытывает эффект по поводу сообщения. Акт рекламного высказывания здесь лежит в кармане у самого критика рекламного сообщения — разоблачающего бесстыдство рекламы, истово верящего, что без него никто до этого не додумается, но на уровне синхронии этот акт как раз и предъявляющего.

35

Именно здесь возникает та странная порука, которую трудно объяснить, но следствия которой, разумеется, видит сама же социальная критика с присущим ей политическим активизмом, когда она с изумлением замечает за собой, что самая острая и бескомпромиссная ее речь очень быстро скатывается в болото того, что Лакан назвал университетским дискурсом. Сам интеллект никак не может это скатывание объяснить — ему кажется, что он все делает правильно и нигде на постыдные компромиссы не идет. Из-за этого ему приходится придумывать порой совершенно неправдоподобные объяснения — винить себя за потерю политического чутья, измену прежним идеалам и т. п., хотя объяснение на самом деле на поверхности. Оно, собственно, и заключается в возможности помыслить синхронию акта и содержания не на уровне *speech act*'а, а на том уровне, где акт высказывания действительно может быть из речи изъят, отчужден и помещен в среду, которая — вот парадокс — относится к этой речи наиболее бескомпромиссно. Я не говорю здесь ни об индуцировании, ни о соблазне. Это все имело бы место лишь в том случае, если бы мы все еще оставались на уровне диахронии. С одной стороны, критическая речь, предшествующая тому, что она критикует, — это, конечно, многообещающее заявление. Мы явно покидаем здесь сферу тех безобидных примеров со сновидением и шумом, которые я задействовал, чтобы существование синхронии вам показать.

На самом-то деле здесь и возникает возможность довести представление о синхронии до его логического конца. Совершенно нет нужды солипсически уверять, что критический дух интеллектуала сам же и вдохновляет те химеры высказывания, которые после становятся объектом его разоблачения, — мы имеем в виду вовсе не этот момент, на котором, как все помнят, споткнулся исследователь франкфуртской

школы, обнаружив, что искал он все время самого себя в качестве первопричины. В такого рода разоблачения пускаться нет нужды, поскольку они быстро себя исчерпают именно в свете того, что не предшествование, а как раз именно синхрония акта высказывания и содержания высказывания — синхрония, которая и задана в их метонимическом несовпадении, — вот что позволяет ответить на вопрос о том, почему рекламному сообщению или речи чиновника от пресловутого разоблачения идеологической подоплеки ни холодно ни жарко.

Здесь я получаю возможность полностью оправдаться и объяснить, почему обрисованная мной перспектива не имеет ничего общего с той, на которую намекнул мне слушатель. В том, что касается метонимического, имеет место, конечно же, не античный субъект и не античная публичная речь, по образцу которой соответствующий период, до сих пор великодушно называемый Просвещением, кстати, и выстраивал свои представления о свободном, секулярном высказывании, пресловутом *freedom of speech*. Это, конечно, было заблуждением, поскольку последняя в ее худо-бедно реализовавшемся виде с речами античных мужей не имеет ничего общего. Как бы мало последние ни были нам сегодня понятны и доступны, в них, похоже, не только не было никакого акта высказывания — в строгом смысле *l'énonciation*'а (вот возможность наконец провести различие между ним и речевым актом, ибо последние в речах Алквиада и прочих, конечно же, были), но не было и ничего такого, что позволило бы произвести различие между им и *énoncé* так, чтобы то, что казалось имеющим место одновременно, в самой этой одновременности находилось в совершенно разных местах. Именно это и делает оригинальной ту ситуацию, которую мы привыкли называть современностью, которая по существу и является эпохой высказывания особого типа.

36

Именно наличие синхронии и позволяет, не впадая в пафос истины — а именно пафосом истины было бы разоблачение, в котором критика якобы предшествует критикуемому и тем самым вызывает его к жизни, соблазняя малых мира сего, — не впадая в пафос подобного диахронического разоблачения, можно, тем не менее, наблюдая за поведением критики, за ее высказыванием (равно как и за высказываниями тех, кого она критикует), почти с полной уверенностью утверждать, что здесь как раз имеет место одновременность акта высказывания и содержания в купе с их полным несовпадением во времени и пространстве.

Речь идет об уровне, на который сам Лакан выходит довольно поздно, но тем ценнее делаются его наблюдения, поскольку он позволяет продумать данное несовпадение с помощью того, что сам Лакан называл попыткой прищемить наслаждение, каким-то образом наступить ему на хвост. Это способ, который тоже сам по себе исполняет метонимическую заповедь, т. е. он нимало на объясняемое не похож, но при этом он действительно может принести плодотворные результаты. Это способ топологический. Я говорю, в частности, о тех спекуляциях с цепочками, кольцами и сцеплениями, на которые в свое время Лакан пустился и которые доступны нам на страницах двадцатого семинара — а также в других материалах, ему наследующих. С их помощью — были ли они напрямую для этого предназначены или же нет — и можно увидеть, каким образом существует синхрония, которая, задавая одновременность, тем не менее, не требует от нас ни отчета о том, находятся ли эти вещи в одном месте, ни отчета о каком бы то ни было намерении субъекта.

ЛЕКЦИЯ ТРЕТЬЯ.

АКТ ВЫСКАЗЫВАНИЯ И ЕГО ПРОСТРАНСТВЕННАЯ ФОРМА

Я в очередной раз убедился, как чересчур изысканно заявленное название — хотя ничего изысканного в нем по сути и нет — может ввести аудиторию в замешательство. На самом деле, в последнее время на ура проходят разнообразные лекции, авторы которых, скажем, обещают вас за полчаса посвятить в тайны бытия или человеческого разума. Правда, за них обычно назначается некоторая мзда, как правило, небольшая. Я предполагаю, что это связано с народным обычаем, который подразумевает, что если вы, скажем, приобретаете ненужное вам существо — котенка, например, — то вы должны за него заплатить какую-то символическую сумму. В общем-то, на обмене ненужного на ненужное здесь все и основано.

Итак, сегодняшняя тема звучит как «Акт высказывания и его пространственная форма». На самом деле термин «пространственная форма» не является риторическим изобретением. Это математический термин — в чем можно убедиться, открыв хотя бы Википедию и обнаружив, что пространственная форма — это что-то такое, что налагает своеобразное ограничение на то, что задним числом мнимо воспринимают как неограниченное. На самом деле пространственных форм не то чтобы очень много. Как правило, выделяют, например, евклидову, в которую, как это ни странно, включаются и те довольно необычные формы, с которыми мы будем сегодня иметь дело и которые кажутся нам сегодня скорее неклассическими. В них есть некоторая особенность, если так можно выразиться, червоточина, которая заслуживает нашего внимания и заставляет нас попытаться что-нибудь из этих форм извлечь, приложив их к тому, что нам кажется предельно знакомым. Я имею в виду, собственно, речь субъекта. 37

Так вот, когда речь заходит о пространственной форме — или вообще о пространстве, и особенно о том, что его ограничивает, задавая ему некоторую перспективу или же заставляя его претерпевать своего рода вмещение, так что что-то остается снаружи (на самом деле именно эти отношения наружного и внутреннего давно уже подвергаются сомнению) — так или иначе, когда речь заходит о вмещении, нам немедленно представляется что-то такое, что связывается в нашем восприятии с желанием из этого вместилца освободиться. Именно так работает фантазм, связанный с формой, — по существу, это всегда узилище, тюрьма, что бы популярный, внефрейдовский психоанализ об этом ни думал.

Это желание освободиться — т. е. движение, заставляющее нас ощутить влечение к наружу, и которое, если верить тому же Лакану, задается, собственно, парой означающих, которые и обеспечивают нашему сознанию игру контрастов наружного и внутреннего, — базируется на гораздо более глубоких культурных привычках, чем зачастую кажется. В то же время имеет смысл показать, что эти привычки по существу иллюзорны — то есть если здесь и есть плен, то это плен т. н. Воображаемого, для которого эта пара сама по себе является непреодолимым препятствием.

В этой области традиционно наблюдается ряд злоупотреблений. Так, принято считать, что, собственно, эпоха, называемая христианской, проходит под знаком

бурного движения вперед и вверх. Существуют исследователи, которые отнесли к этому чисто метафорическому образу довольно серьезно и которые положили его в качестве основания для своих рассуждений о том, что касается культуры как культуры христианской в самом широком смысле слова «христианство», но при этом в узком смысле слова «культура». Под культурой они понимают ту самую форму, которая, будучи изначально заданной на религиозной основе, постепенно охватывает всю сферу человеческих влечений. Я говорю сейчас о философии, которая в известном нам окружении получила популяризацию в трудах петербургского философа Александра Секацкого. На самом деле, родившаяся на этом допущении философия была изобретена — не прописана, не представлена, а именно изобретена, иначе не скажешь, потому что, читая эти работы, вы можете увидеть лежащий на них отпечаток интеллектуальной искусственности — неким Вольфгангом Гигеричем, положившем в основу своего учения то, что для тех же святых отцов всегда оставалось сферой сугубо человеческого воображения.

Философия Секацкого предполагает, что существует некий лежащий в основе фундаментального христианского восприятия истории фантазм — хотя для того же Гигерича он фантазмом вовсе не является. Нельзя забывать, что речь идет о философе, всерьез воспринявшем юнгианское наследие. Это как раз и означает, что вся сфера фантазма оказывается в его учении отторгнута, потому что тот, кто говорит о фантазме, разумеется, уже юнгианцем не является. Юнгианец по существу — это тот, кто воспринимает фантазм всерьез. Именно потому с точки зрения Гигерича базовой формой христианской чувственности — именно в вопросе пространства — является образ отрывающейся от земли и устремляющейся вверх ракеты. Эта ракета по сути и есть то, что отрывает, собственно, христианскую чувственность от ее языческих предшественников. Ракета эта задает, по мысли Гигерича, образ той самой реальности, которую мы, будучи хорошими христианами (а чтобы быть хорошим христианином, достаточно усваивать саму эту культурную форму, этот самый фантазм), начинаем разделять. Движение вверх, которое символизирует собой специально предпринятое освобождение, и есть то, на чем эта чувственность базируется.

Лично я полагаю, что если даже у подобного фантазма и есть основания, тем не менее, ему нет никакого оправдания, поскольку иметь основания в некотором роде означает как раз оправданий не иметь. Даже если в истории и наблюдается что-то похожее на вертикальное движение, связанное с прогрессом разнообразных форм общественного устройства (на христианскую эпоху пришлось, как мы знаем, целых три формации из знаменитых пяти), — если сначала и имело место какое-то бурное движение (на самом деле подкрепленное не чем иным, как аффектом мученичества, который создавал необходимой драматический фон), то постепенно у более-менее пронизательных представителей все более поздних поколений возникает устойчивое ощущение, что движению этому приходит конец. Возникает впечатление, будто бы некоторая начальная инерция — та самая инерция, заданная упоением по поводу стартового жертвоприношения, — начала себя исчерпывать. Эта инерция в итоге снова обнаруживает себя, но уже в тормозном пути, который, демонстрируя все более убывающие скорости, в итоге скатывается во что-то такое, что больше всего напоминает застой.

Все это парадоксально и к этому стоит привлечь еще раз внимание — пусть даже и в популярной форме. Тем не менее, учитывая наши академические привычки, никогда не бывает вредно с некоторыми представлениями размежеваться. Все выглядит так, как будто именно тогда, когда начинают всерьез говорить о прогрессе, когда возникает ощущение все более ускоряющегося движения и появляется

предчувствие чего-то завещанного, для приближения к чему нужен специальный разгон, — т. е. когда начинается эпоха великих революций, которая, собственно, и является эпохой современности, — вот именно тогда ресурс движения начинает казаться исчерпанным.

Я еще раз повторю, что это нельзя пронаблюдать, опираясь только на исторические данные, которые, разумеется, как бы находясь в створе с мифологемой прогресса, подбрасывают все новые сведения в ее пользу. Но если пронаблюдать за происходящим именно со стороны той самой реалии, с которой сегодня мы намереваемся работать, — а именно со стороны высказывания, — то обнаружится, что с какого-то момента мы оказываемся в застойном положении.

Нашлись люди, которые это заметили. Например, тот же Серен Кьеркегор, который в небольшом эссе, посвященном повторению, на определенном жизненном этапе, который в этом эссе как раз описывается, начинает наблюдать утомительную повторность во всем своем привычном окружении. Именно Кьеркегору принадлежит замечание, которое не было сделано его предшественниками, — скажем, в эпоху Просвещения никому еще в голову не приходило об этом говорить, хотя и в то время поводов для подобного наблюдения уже было предостаточно. Тем не менее, понадобился Кьеркегор, чтобы высказать, наконец, вслух, что интеллектуальная среда как место, где происходят так называемые «обсуждения вопросов», — это что-то такое, что представляет собой ловушку акта высказывания. Она не просто повторяет одно и то же — в принципе, это всегда и делала дискуссионная среда в том числе и в античности, — но она повторяет одно и то же так, что это одно и то же помечено непреодолимым желанием вырваться за пределы ее сказанного. Это желание как раз и возвращает ее на то место, где она снова себя обнаруживает. Чем больше эта интеллектуальная среда — в ее журналистском, философском или публичном изводе — делает попытки какие-то новые сведения предоставить, тем больше обнаруживается, что новизна на самом фундаментальном уровне опять плачевным образом не имеет места.

Связано это, несомненно, с тем самым фантазмом, о котором вначале шла речь, — с фантазмом, который, чуя наличие вокруг себя некоторой формы, неизвестно где и как образованной и кем и как замкнутой, испытывает непреодолимое желание оказаться снаружи, не представляя при этом, чего она, выражая таким образом свое желание, на самом деле хочет.

Это желание вырваться на самом деле не обладает никакой естественностью, потому что управляет им метафора — то есть образование сугубо искусственное, сфабрикованное, — которая связывает в нашем представлении любую пространственную форму с образом клетки. In и out, внутри и снаружи, — это то, что побуждает субъекта совершать некоторые действия. Именно на этом базируется вся политическая чувственность современности — и это тоже заставляет задуматься над тем, почему перспектива, открываемая этой чувственностью, так узка и у нее на деле так мало возможностей.

Интересно при том, что на самом деле собственно пространственная форма, если воплотить ее в чем-то более-менее материальном или, по крайней мере, в чем-то таком, что способно воздействовать на органы чувств — т. е. оказывать сопротивление (на самом деле оказывать сопротивление вполне могут и математические формулы, если они задают некоторую функцию, которая обладает определенными координатами), тоже имеет отношение к желанию «выпасть», оказаться снаружи или, по крайней мере, быть уверенным что выход при желании вам гарантирован.

Это желание выпасть, оказаться снаружи совершенно загадочно — причем речь идет именно о желании, поскольку ему не находится никакого объяснения. Заметьте даже, что современная психология — в ее более-менее практическом изводе — и та одержима обратным фантазмом, который она постоянно внушает субъекту, на субъекта налагает, — фантазмом возвращения в материнское лоно. Принято считать — Фрейд, кстати, в этом не виноват, — что совершенно не похоже, чтобы даже на уровне базового фантазма субъект демонстрировал какое бы то ни было желание вырваться, покинуть форму, могущую выступить для него в качестве убежища. И, тем не менее, желание оказаться за пределами почему-то немедленно обнаруживается, как только возникает подозрение, что эта самая форма грозит оказаться единственной нашей реальностью.

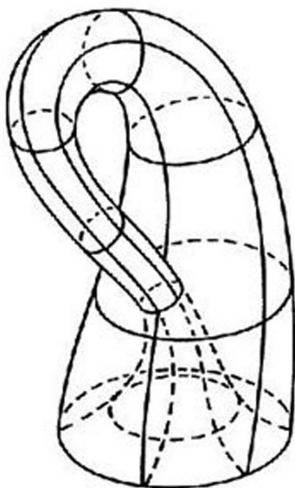
40 Как уже было сказано, фантазия о форме, которая держит нас в своих границах, остается необъяснимой, поскольку на самом деле эту самую форму можно помыслить совершенно другим образом. Представьте, что вы не видите замкнутого пространства, а будучи, скажем, лишены способности зрения, просто его ощупываете. На самом деле была эпоха, когда интерес к функциям — например, двигательным, — которыми способен овладеть слепец, привлекала живое внимание — об этом много рассуждали на ниве практической психологии, об этом шли дискуссии. Многих действительно интересовало, как на самом деле незрячие люди воспринимают мир. В общем-то, именно Лаканом здесь опять-таки, как и во многих других дискуссиях, была поставлена своего рода точка. Речь идет не об итоговой черте, после которой на эту тему нельзя больше рассуждать, а о своего рода вливании в большую степень присущего Лакану здравого смысла, зачастую позволившего ему порывать со сложившимися возле обсуждаемой темы предассудками. На этот раз вклад Лакана состоял в указании на то, что слепец, говоря по существу, — это не тот, кому недоступно пространство, а всего лишь тот, кому недоступен свет.

Именно это, опять же, возвращает нас к вопросу непреодолимости метафоры замкнутого пространства и предположительного выхода. Если слепец не видит этого самого пресловутого пятнышка света, который манит его наружу, создавая прецедент влечения, то у него — владеющего пространством, потому что он может его ощупывать и в этом плане ничем он от прочих зрячих не отличается, — больше нет никакого побуждения к тому, чтобы куда-то вырваться. То, что делает лишенный зрения, — это ощупывание внутренней формы заданного пространства, которая молчит не только о том, что где-то может быть выход, но и о том, что субъект заперт. Если вы имеете дело с какой-либо поверхностью, пусть даже самой простейшей — например, поверхностью цилиндра, из которого, скажем, выбито его основание (стакан, например) — то, в общем-то, сколько б вы не водили пальцами внутри и снаружи, у вас не возникнет ощущения, что вас каким-то образом ограничивают. На то и поверхность, что ее можно ощупывать бесконечно. Кто-нибудь скажет, что пальцы непременно наткнутся на краешек и это подскажет, что в некотором смысле мы покинули одну из поверхностей и перешли на другую — это факт, но значение этого факта преувеличено нашим китайским опытом обращения с предметами. На деле, если у вас будут закрыты глаза и вы не будете обладать тем, что называется абстрактно-визуальным воображением, то движение пальцев по внутренней и наружной стороне можно продолжать бесконечно.

На самом деле если бы здесь уместно было сделать ряд чисто терапевтических замечаний, то стоило было бы отметить, что, например, такие традиционно противопоставляемые друг другу формы заболевания, как клаустрофобия и агорафобия, — как, соответственно, страх замкнутого пространства и, напротив,

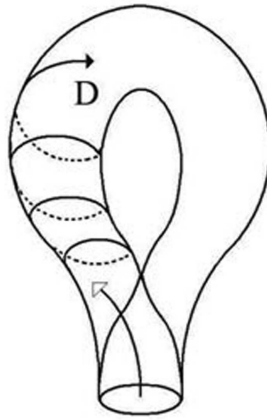
ощущение беспомощности перед пространством открытым, — на самом деле являются по существу одним и тем же в том числе и с пространственной точки зрения. Ибо что испытывает агорафоб, как не ужас перед той пустотой, в которой он оказывается заперт и из которой ему не выйти? В этом плане страх агорафоба сильнее страха клаустрофоба просто потому, что если клаустрофоб питается иллюзией скорого покидания пространства, в котором он нечаянно заточен, то у агорафоба такого манящего предощущения освобождения нет — он придавлен тем, что обычный взгляд воспринимает как незаполненное пространство.

Касательно этого я бы хотел повести разговор о некоторой форме, которая является совершенно школьным примером, — речь идет о том, что является пространственным, или трехмерным воплощением *ленты Мебиуса*. Выглядит она следующим образом.



41

Два слова по этому поводу: в общем-то, это лента Мебиуса, про которую знают, разумеется, все — хотя бы из школьных опытов Перельмана по топологии и математике, — с одним дополнением: здесь речь идет о ленте Мебиуса, которая дорощена до объемной фигуры. Когда это дорощивание производится, возникает фигура, которая была названа *бутылкой Клейна*, или же Клейна, кому как нравится. Эта бутылка отличается тем, что ее горлышко оказывается с одного боку вставлено в ее тело. Это создает прецедент, который как будто бы настоятельно вызывает к необходимости выхода — потому что если горлышко вставлено в тело, то возникает ощущение, что из этой фигуры выхода нет. На самом деле фигура эта не является замкнутой в ожидаемом смысле — горлышко ее совпадает с доньшком, которого как раз и нет — на его месте отверстие, и доступ воде — если вы вздумаете туда что-то налить — перекрыт таким образом самим же выходом. Таким образом, фигура эта не представляет собой простой тор в виде пресловутого бублика, который нам по питерской традиции довольно легко представить — в Москве эти сдобные изделия немного другие — в нее можно попасть и оттуда можно выйти, но важно понять, что так дело обстоит только в ее материальном воплощении, которое, как известно, трехмерно. Тонкость же заключается в том, что математически точное воплощение фигура эта получает только в пространстве четырех координат. В идеально симметричном воплощении это выглядит следующим образом.



Итак, когда происходит вставление горлышка в тело бутылки — я специально избрал изображение, в котором это вставление не производится в виде изогнутой ручки, как обычно эту бутылку рисуют, а непосредственно повторяет привычную нам ленту Мебиуса — обе стороны бутылки Кляйна, как и полагается, симметричны относительно вертикали, проведенной через горлышко. Горлышко — здесь оно внизу — имеет место. И, более того, парадоксальность этой самой пространственной формы заключается в том, что виртуально, в ее полном четырехмерном воплощении, горлышка у нее два.

42

Это как раз и заставляет нас еще раз оценить убогость того самого привычного для нас воображения, которое заставляет нас подозревать за каждой формой своего рода безвыходность — особенно если мы подозреваем, что она замкнутая. Она, конечно, кажется нам безвыходной, если мы искусственно не продедаем отверстие изнутри или снаружи. Но бутылка Кляйна потому и является бесконечно поучительной в этом случае, поскольку показывает, что существуют такие формы, которые обладают двумя выходами, но именно поэтому они безвыходны вдвойне.

Это заставляет, кстати, вспомнить один эпизод Декарта в «Правилах для руководства ума», где он заявляет, что необходимо, когда вы подвергаете что-то научному воображению, мыслить это как можно более просто. Я скажу позднее о желании Декарта мыслить что-то как можно более просто, которое по его историческим итогам обнаружило, похоже, полный крах. Но, так или иначе, одно из этих правил (по-моему, четырнадцатое) гласит, что если нам необходимо помыслить какую-то задачу и она при этом подвергается переводу в пространственные реалии, то необходимо выбирать самые простейшие формы — то есть буквально начинать с того, чему нас учили на самых-самых ранних этапах нашего овладения языком и пространственными формами.

Конечно, эта максима терпит здесь своего рода показательный крах, поскольку бутылка Кляйна, являясь довольно-таки примитивной пространственной формой (математики ее не боятся, более того, наш интерес к ней кажется им смешным, как показался им смешным интерес к ней самого Лакана, ибо для них эта бутылка Кляйна никаких загадок не содержала), но будучи не просто пространственной формой, а именно аналогией формы иного, более высокого порядка, она все-таки обнаруживает некоторые поучительные следствия. Еще до того, как мы применим ее, например, к субъекту — как поступает Лакан (моя же задача будет другой, поскольку я собираюсь применять ее к несколько иной реалии), — еще до того,

как мы из этой бутылки Кляйна сделаем некоторые аналогичные выводы, скажем, в области психоанализа, мы можем сделать из нее выводы чисто житейские — на деле, довольно поучительные.

Выводы эти возникают сами собой, когда мы замечаем, что эта самая бутылка Кляйна неким образом создает сама себе помеху. На первом изображении она нарисована доступным зрительному восприятию образом — т. е. мы не видим, что происходит в теле бутылки, хотя это по существу самое главное. Бутылка эта начинает свое движение из палочки стеклодува и постепенно завихряется так, что горлышко вставляется в стенку. С одной стороны, как уже было сказано, кажется, что в трехмерном пространстве у нее всего лишь один выход — вот она загибается, ее шейка вставляется сбоку в то самое, что было ее основанием — или же днищем — и вот уже готово новое горлышко. Как кажется, если в нее что-то налить, то вода — я специально ее переворачиваю, чтобы возникла метафора сосуда, в который можно заливать жидкость, — кажется, что вода, пробежав, собственно, весь отпущенный ей объем, замкнется в точке вставки горлышка в тело бутылки. Т. е. возникает ощущение, что воду в ней носить все-таки можно.

На самом деле, в четырехмерном пространстве она имеет вид вставленного в себя трубчатого тела, которое, опять-таки, будучи записано формулой, никакой преграды в этих местах не обнаруживает. В четырехмерном пространстве у нашей бутылки действительно два выхода. И ничему по сути не мешает то, что эти выходы с точки зрения доступного нам пространства совпадают и что с точки зрения вульгарного представления выход один и тот же — заданный окружностью срез ее горлышка, благодаря которому возникает впечатление что перед нами пусть хитрое, но все же подобие цилиндра. На самом деле, впечатление обманчиво — в четырехмерном пространстве у формы этой нет ни наружной стороны, ни внутренней. Другими словами, это уже никакой не сосуд, а именно форма, которая одновременно обладает одной стороной — вот что по сути и помечает ее как более развитую форму ленты, ее предшественницы, — и имеет два выхода.

43

Почему их два? Просто потому, что к каждому из них можно подойти с двух сторон. Притом, что вы не можете это сделать как вам заблагорассудится — вам приходится следовать определенному направлению.

Таким образом, бутылка Кляйна поучительна тем, что она показывает, что простейшая пространственная форма вполне может быть обманчивой с точки зрения того, что заповедано субъекту парой бинарных означающих. Если и есть в доразивании до четвертого измерения некоторая истина — а математики полагают, что, грубо говоря, с усложнением и увеличением количества измерений, мы открываем чуть больше истины, чем нам виделось в обычных формах евклидова пространства, — то в таком случае чем больше неожиданностей готовит нам это наращивание, тем, в общем-то, и лучше — лучше именно в плане того, что еще очень ранний Лакан называет избавлением от иллюзии Воображаемого. Ведь действительно — разве представление о том, что существует замкнутая форма, из которой только один выход — да и то искусственно проделанный, — не типично воображаемое представление?

Для Воображаемого же, как известно, не так важно то, что эти геометрические формы и вправду имеют место в реальности и что вы можете их самостоятельно изготовить, скажем, из гипса или жести. Важно то, что они нас определенным образом будоражат — то есть создают в нас то, что Спиноза назвал бы греховным унынием. Именно это греховное уныние заставляет нас пугаться замкнутого пространства, предполагая, что из него или нет выхода, или выход находится там,

где находится световое пятно. Чем интересна бутылка Кляйна, так это тем, что если вы спроецируете на ее горлышко лучик света, то он обернется именно двумя световыми пятнами. Это, конечно, подсказывает, что найти выход из этой бутылки не так-то легко. В каком-то смысле она, даже являясь бесконечно более простой, чем многие нарочито запутанные формы, отсылает к знаменитым зеркальным лабиринтам, которые поначалу кажутся легко проходимыми и только потом обнаруживают создаваемые ими трудности в ориентировке.

Такова вводная часть, в которой я вкратце напомнил аудитории то, с чем она безусловна знакома краем уха. Но с помощью данного предварения я хочу не последовать за обычным порядком освещения лакановской топологической проблематики, а, напротив, оторваться от той довольно традиционной формы обращения с этой бутылкой Кляйна, которая чрезвычайно характерна для современного лаканианства и которая полностью следует завету Лакана — который она воспринимает именно как нерушимый завет, что тоже неочевидно, — налагать эту форму в качестве аналогии именно на субъекта. Известно, что Лакан в определенный момент делает утверждение, что субъект равен пространственной форме — имея в виду структуру субъекта и его зависимость от желаний и влечений, которые задают траекторию его движения в его отношении к возможному (не-дай-бог) удовлетворению. Но известно также — и я хочу на это непосредственно опереться, — что Лакан никогда не настаивал на том, что речь идет только и исключительно о субъекте. Что его интересовало — так это та геометрическая или стереометрическая игра, которая могла бы заставить помыслить что-то такое, что выходит за пределы Воображаемого, которое, как известно, и есть доступная субъекту реальность. Речь не идет об агрессивном солипсизме — на сцену всего лишь выходит неоспоримый факт, согласно которому что бы ни было помыслено в реальности, какой бы она нам ни показалась, какие бы решения на ее счет мы ни приняли, реальность характеризуется тем, что мыслится она через призму фантазма, — и с этим ничего не поделаешь.

Так вот, в общем-то, ничто не заставляет нас думать, будто бы необходимо выполнять завещание Лакана буквально и полагать, что бутылка Кляйна тождественна именно субъекту. Напротив, многое из того, что сделал сам Лакан, — т. е. многое из его практической дискуссионной деятельности, которая состояла в постоянной пикировке с соседствующими с ним аналитиками и аналитическими школами, — заставляет предполагать, что гораздо более непосредственным объектом наложения бутылки Кляйна является как раз-таки то, что возникает в истории субъекта в тот момент, когда его речь оказывается подсвечена дополнительным измерением. Те, кто знаком с семинаром, уже хорошо знают, что этим дополнительным измерением является инстанция *акта высказывания*.

Акт высказывания, как я уже говорил, представляет собой что-то такое, что в определенный момент на речь как будто бы налагается, но налагается так, что обнаружить его в этой речи чрезвычайно трудно. Неудивительно, что эволюция так называемой критической мысли — под ней можно понимать и мысль, собственно, социальную, т. е. мысль, которая была задана руссоистскими рассуждениями и которая потом незаметным образом под флагом полного отрицания своей предыдущей ипостаси, перетекла, скажем, в марксизм, — эта самая мысль тоже ощущает отчуждение, которому подвергается речь субъекта (а если что-то и подвергается отчуждению, если вообще существует возможность говорить об отчуждении, в том числе и в социально-марксистском смысле, то, прежде всего, создается полное впечатление, что налагать отчуждение и искать его эффекты необходимо именно

в речи субъекта, поскольку именно речь создает эффекты незнания, которые хорошо сказываются, когда вы, например, пытаетесь приложить марксистское учение к чему-нибудь непосредственному). Как только вы берете на вооружение некоторую теорию (и это касается не только Маркса, разумеется, но и Лакана) и пытаетесь из нее что-то непосредственно извлечь, тут же возникает миллион школ, которые, опутывая вас по рукам и ногам, мешают двигаться не только потому, что ничего нового они не привносят и к тому же сильно запутывают то, что досталось им в наследство, но и ввиду совершенно самостоятельного затруднения, привносимого тенденцией их высказывания — прежде всего тем, что выступает как присущая им, как они сами думают, этическая обязанность дидактического толка, налагаемая на них задачами изложения. На самом деле именно это и является подлинной причиной бесплодия и путаницы. Полагаю, что более яркую метафору отчуждения найти трудно. Еще неизвестно, терпим ли мы отчуждение, работая в «Макдональдсе» или занимаясь офисной деятельностью, но то, что отчуждение сказывается в любом намерении субъекта, положив что-то в основу своей практики, оповестить об этом окружающих, сомневаться не приходится.

Отчуждение, которое привносит с собой акт высказывания и которое постоянно сопровождает субъекта, отличается тем, что помыслить его в сфере типичных для отчуждения ограничений чрезвычайно трудно. То, что это трудно, доказала — как я уже сказал — вся история попыток развить то, что фигурирует под именем критики идеологии. Заметьте, что именно идеология и является первой гипотезой, объясняющей, почему речь субъекта является не то чтобы даже от его намерений, а от того даже, что возникает в последствии этой речи, отчуждена — та же марксистская теория показывает, что речь субъекта потому претерпевает эффекты разложения и незнания, что она в своем основании подчинена определенной идеологической инерции, — скажем, обусловлена социальным классом, к которому вы принадлежите, или общественным положением, которое заставляет вас высказываться определенным образом. Несмотря на то, что критика идеологии до сих пор является в своем роде фундаментальной, возникает впечатление, что она недостаточно, если так можно выразиться (если это вообще является критерием), нова. Упрекать, скажем, субъекта, что он слишком богат или слишком заинтересован в том, чтобы его дочь вышла замуж, — не является ли это тем самым, что легло в основу его аристократической комедии? 45

Что же «не так», выражаясь словами Жижека, с критикой идеологического высказывания? Неоднократно замечалось, что в момент, когда субъект низводится к тому, что составляет его социальное, имущественное или же классовое основание, возникает ощущение, что эта гипотеза ничего нового не сообщает — перед нами не что иное как тавтология. Но есть кое что еще — в подобной критике слишком сильно сказывается то, что можно было бы, обобщая целый ряд соответствующих инициатив, назвать «критикой настроенности» — попыткой диагностировать то состояние, которое предположительно привело субъекта к тому или иному высказыванию или поступку. Подход этот на первый взгляд ни в чем с марксистской критикой не схож и, тем не менее, даже удивительно как редко те же экзистенциальные публицисты видят скрытые обязательства последней перед ним, — ведь что такое критика политической ангажированности субъекта как не этика настроенности субъекта? Разве любая критика идеологического высказывания не упрекает субъекта в том, что его речь исходит из какого-то неверного, тенденциозного, обманчивого состояния духа? Философский персонализм с его вечным беспокойством по поводу «качества присутствия» здесь находится не так далеко, как кажется поначалу.

Все это представляет собой проблему, присущую т. н. социальным наукам в их современном виде. Представляя собой воплощение модерна, т. е. новизны, посягая на изменение наличного положения субъекта, они тем не менее опираются на давнишнее морализаторство в области того, что можно было бы назвать «духовным достижением». Сегодня сказать собеседнику, что он по причине своей буржуазности не понимает жеста художника Петра Павленского, — не является ли это типичным упреком, который мог ниспослать своим собеседникам и Сократ? «Ты не понимаешь, потому что позиция, на которой ты стоишь, потому что место, которое ты занимаешь, потому что страсти, которые тебя из-за этого места обуревают, делают понимание невозможным».

Тем не менее, мы не можем относиться к критике идеологии равнодушно уже потому, что это первая теоретически оформленная попытка описать, почему речь современного субъекта терпит крах — а тот факт, что речь субъекта в современности отмечена особыми чертами неудачи, является общим местом даже для наивного специалиста по маркетингу. Недаром тот же институт рекламного высказывания постоянно требует каких-то жестов, усовершенствования, которых он не требовал еще двести лет назад. Та искушенность, которую субъект сегодня с бешеной скоростью приобретает, то утомление, которое все больше характерно для него при столкновении с медийным продуктом, заставляет ту же рекламную кампанию двигаться все проворнее и искать все более изощренные способы, которые помогли бы победить не недоверие аудитории — с последним, как неоднократно замечалось, ничего не нужно делать, ибо доверие покупателя — это дар божий, но всякие лишние движения, которые лишь усиливают подозрительность потребителя.

46 Эта перманентная неудача социально-критического способа мышления, которую, конечно же, я обрисовал здесь непростоительно примитивно, но которая видна уже в приведенных примерах, так что грех к ней внимание не привлечь, — эта неудача сопровождается другими попытками показать, почему речь субъекта склонна вести себя по отношению к субъекту просто-напросто предательски. По сути дела, любое критическое начинание — знает оно об этом или нет — имеет дело с вопросом о том, как определить инстанцию, которая отчуждает речь субъекта не от субъекта даже, но прежде всего от того, что сам он ждет от собственной речи. Основной вопрос состоит в том, как эту инстанцию отыскать и как ее можно было бы выделить.

Настоящий семинар, в рамках которого существует данная лекция, как раз и ставит своей задачей показать причины неудачи еще одного очень крупного тренда, который здравствует и по сей день и пытается изучать речь с тем, чтобы показать, по какой причине она сама для себя то и дело выступает чем-то отчужденным. Речь идет об индустрии теории речевых актов.

Философско-лингвистическая теория — это, как известно, теория, которая в определенный момент (имевший место в середине прошлого века) поставила вопрос о том, что же все-таки в сказанном отличается от содержания высказывания, которое с этим сказанным иногда выкидывает непотребные шутики. Формулирует она это в облике того, что сама она называет *speech act* 'ом, или же речевым актом. Насчет последнего были приложены некоторые усилия — в том числе таких теоретиков, как Серль или Остин, а также некоторых других, показавших, что речь субъекта, взятая в ее непосредственной простоте и данной слуху реальности, представляет собой нечто отличное от того, что можно обнаружить, если эту речь анализировать на структурном уровне. Именно для этого и возникает в данной теории понятие *speech act* 'а, речевого акта, при помощи которого пытаются отличить содержание речи от

того, что в ней имеет место вместе с тем, что получило в этой речи озвучивание. Под знаменем этой попытки и действует лингвистическая философия, показывая, что содержание — это вовсе не то же самое, что (вос)произведение. Эта теория допускает — а в условиях научного дискурса, в рамках которого она действовала, это поистине революционное открытие — что даже при полной свободе что-то сказать легко может оказаться так, что скрытое коммуникативное намерение, с которым вы это озвучили, или условия, в которых это было произнесено, налагают ограничения, в которых сказанное получает превращенное звучание или начинает противоречить себе же самому.

Неудача данного начинания состояла в том, что они оказались так и не в состоянии помыслить этот speech act как что-то, обладающее хоть какой-то независимостью от содержания высказывания. Можно сказать, что как бы эта теория ни силилась дать акту высказывания оригинальное определение — а именно в этом заключается движение любой научной теории, где каждому новому понятию выделяется специальная ниша, — сколько бы этот speech act лингвистическая теория ни определяла, выясняется, что на практике он не может быть оторван и отличен от того, что остается на уровне все того же непосредственно сказанного. Это может показаться странным, но именно и заканчиваются все потуги лингвистического подхода, где его развитие благополучно усваивается современными политическими течениями, взявшими на вооружение некоторые ее достижения — например, тот же перформативный акт, который вслед за Остином в активистско-университетской культуре получил публичное измерение. Совершить акт высказывания с точки зрения современного политического и художественного активизма, который как раз на ниве лингвистических достижений и образовался, означает просто-напросто взять слово.

47

Открываемая в этой тавтологической перспективе дурная бесконечность, к которой однажды прицепился Жижек, вполне в духе гегелевского суждения, которое звучит как «дух есть кость». Гегель намекает здесь на то, что тот самый абсолютный Дух, который управляет историческими помыслами индивида, никоим образом не может быть сведен к непосредственной реальности мозговой оболочки и что наука френология, которая, как кажется, охватывает все типы человеческого бытия (есть в ней черепа с вмятинами, выпуклостями и т. п., так что если дать этой френологии волю, то она опишет и вас всех в вашей уникальной непосредственности так, что ничему другому больше не останется места), обманывает субъекта, опираясь на наиболее соблазнительные стороны его самодиагностики. В своем роде это поучительная история. Так, есть дисциплины, которые могут быть уличены лишь после длительной практической проверки их основных постулатов — именно так и предпочитает двигаться научный дискурс, где секунды уходят на объявление новой дисциплины и порой годы — на разоблачение. В случае же с френологией все произошло ровно наоборот — вызревала эта дисциплина десятилетиями, разоблачена же была буквально в двух строчках. Интересно, что честь разоблачения принадлежит здесь не научной теории, которая в прочих случаях просто одержима вопросом отделения мух от котлет, т. е. отделением фальшивой или же обманчивой, ложной науки от науки подлинной. В тот раз эту работу провел тот же Гегель, показав, что есть способ отличить псевдонаучную теорию от хорошего, с его точки зрения, спекулятивного размышления — научного, или философского, — показав, что теория, претендующая на охватывание всего сущего в его конкретности и пытающаяся описать всё, одно за другим, посредством указания на одну и ту же его сторону, скорее всего, ложна. Универсальное не только не охватывает всех частных, но и неспособно

прибегнуть к услугам какой-либо одной. Именно поэтому френология, которая как будто бы дает удобную возможность трактовать каждого индивида с точки зрения его глубинных помыслов и криминальных наклонностей (из которых индивид, по вполне современному и как раз именно тогда образовавшимся представлениям, состоит чуть менее, чем полностью), — дисциплина, которая объясняет все и вся, конечно, оказывается ложной.

Именно так возникает суждение «дух есть кость», ироничность которого оборачивается более глубокой принципиальностью. Речь идет о духе, который претендует на универсальность и, тем не менее, приемлет не всякую универсальность. Универсальность абсолютного Духа такова — и в этом она настолько парадоксальна — что никакого отношения не имеет к мнимой универсальности психологии, объясняющей все и вся, исходя, скажем, из принадлежности к типу интровертов или к типу визуалов. В этом и состояла оригинальность гегелевского подхода — сама универсальность поначалу универсальности бежит. Для того, чтобы образовалась универсальность, нужна определенная работа, которая ничего общего не имеет с вульгарно понятой категорией «всего».

48 Это «дух есть кость» как намек на присущее системе изначальное внутреннее различие, которое нередацируемо к более простой форме и неснимаемо ни на каком этапе (и в этом смысле как раз и является в своем роде «началом», «основанием» вместо той чувственной простой достоверности, которая для Гегеля уже не имеет никакого значения), как раз и ложится в основу сведения, собственно, содержания речи или поступка к акту — сведения, терпящего неудачу и выступающего в области лингвистики в роли ее своеобразной френологии. Сказать, что совершить некоторую политическую акцию это просто-напросто привести в действие задуманное, это как раз и означает, собственно, вменить ей это самое, все еще неустранимо френологическое, полностью лишенное здесь диалектической иронии суждение «дух есть кость», которое ни к чему не отсылает и создает ауру мнимой универсальности поступка — например, этической. Напротив, придать поступку или высказыванию подлинную специфичность можно лишь показав, что собственно содержание поступка в форме его «чувственной достоверности», если угодно, к его акту вовсе не сводится и что между ними есть неустранимое различие.

Именно эту работу предварительно и выполняет лакановская теория, показывая, что акт высказывания — это совершенно не то, что можно было бы приравнять просто к сделанному высказыванию на площади или же, скажем, на лекции. Акт высказывания — это, напротив, что-то такое, что нигде при этом в высказывании не обнаруживаясь, как раз и задает его пространственную, выражаясь буквально, форму. В этом отношении акт высказывания невозможно свести к высказыванию как к совокупности сказанных фраз или нанизанных на цепочку некоторого общего смысла слов — напротив, акт высказывания как раз-таки и есть та самая бестелесная реальность, форма, топологический ориентир, который и позволяет дать ответ на вопрос Кьеркегора о том, почему же всякая речь взявшего слово субъекта, будучи такой разнообразной — т. е. такой, прибегая к метафоре Гегеля, оригинальной и особой с френологической точки зрения, — тем не менее на определенном уровне устроена всегда одинаково.

Именно форма бутылки Кляйна, взятая Лаканом как подспорье в описании инстанции желания, в то же время обнаруживает возможность понять, чем именно является совершаемый субъектом акт высказывания и почему его вмешательство в *инстанцию речи* оказывается для нее в своем роде необратимым. Ее форма полностью подрывает представление о речи как о чем-то таком, что воплощается в

дискурсе, упрощенно понятом как эксцесс повествования. Надо сказать, что понятие дискурса, получив распространение, чрезвычайно сбило социальные науки с толку, потому что дискурс — это и есть что-то такое, что представляет собой совокупность фраз, так что сколько бы вы ни говорили, этих фраз никогда не бывает ни много, ни мало — они струятся так, что можно их нанизывать на единую ось, и в принципе не имеет значения, что вы порой что-то выделяете голосом или вдруг сказали нечто особо важное, потому что дискурс на то и дискурс, что его можно анализировать совершенно независимо от того, что в нем было сказано — это с одной стороны — но с другой стороны, дискурс на то и дискурс, что вы никогда, анализируя его, на уровень акта не выходите. Сколько бы вы не вглядывались в бегущие строки текста, то, что относится в них к акту, выделить совершенно невозможно.

Напротив, акт — это то, что организует ваш текст так, что он, хотите вы этого или нет, принимает определенное направление. Речь идет не о направлении вашей мысли, не о том, что вы хотите в итоге сказать, выразив его в качестве вывода или же урока, а о том, что и задает речь так, что она, будучи совершенно разнообразной, тем не менее остается в своем фундаменте однотипной настолько, что это в итоге начинает вызывать у чувствительных людей утомление. Данное утомление вовсе не ограничивается сферой одной только эстетики — напротив, с некоторого времени оно становится теоретическим и даже критическим импульсом. Именно его постоянно демонстрирует современный пишущий субъект, начиная с Кьеркегора — этого декадента от высказывания.

Новизну ситуации косвенно подтверждает то, что утомление это совершенно несвойственно было, скажем, античному человеку. Возьмите, например, начало любого платоновского диалога, где по обыкновению прогуливаются двое и где один заявляет другому, что он недавно нашел рукопись, в которой сказано нечто, посвященное любви. Заметьте, что собеседник не говорит в ответ, что ему эта рукопись кажется сомнительной и что ему неинтересно ее читать, поскольку о любви и без того сказано слишком много. Напротив, он демонстрирует воодушевление, в котором заявляет, что ему все это интересно, поскольку если рукопись эту написал т. н. «мудрый муж», то она скорей всего должна послужить в любви реальным подспорьем. И сколько бы этих мудрых мужей ни вставало, скажем, в «Симпозиуме», сколько бы их ни поднималось с места для того, чтобы взять слово, скучно никогда и никому не делается. Верно, что одни речи хороши, а другие не очень — сами участники пиршества иногда указывают на их слабость. Бывают и такие речи, которые сказаны не таким уж мудрым мужем, в силу чего вместо торжественного молчания (свидетельствующего о том, что публика замерла в почтении над глубиной сказанного) возникает дискуссия — интересно, что в отличие от современного восприятия, где дискуссия почти всегда фигурирует как благо, для античного человека возникновение разносторонней дискуссии означало, что речь не достигла своей благой цели и не вызвала в субъекте то особое состояние, которое посещает мужчину, например, после получения знамения или наблюдения за поучительными событиями — состояние, которое в античности считалось очень ценным.

Но все равно ни в «Пире», ни в других диалогах нет такого места, по поводу которого можно было бы сказать, что публика загодя почувля то, что сегодня называется «тривиальностью» — в античных писаниях нет места институту т. н. «банальности». Но именно она является важнейшей измерением современного высказывания, роль которого печально недооценена, хотя, по правде сказать, трудно представить дисциплину, которая могла бы взять за разработку этого важнейшего для характеристики современной речи пункта на себя полную ответственность.

Действительно, современный субъект — это тот, кто заранее подозревает, что все, что написано в социальной сети или сказано на конференции, — это что-то такое, что демонстрирует злокачественную повторность. Это интересный с точки зрения и культуролога, и лингвиста факт, и он, несомненно, достоин глубокого анализа. Но это далеко не все. Проблема в том, что тривиальность большинства публичных речений, намекающая на то, что акт делает свое дело и что привносимая им форма далеко не выдумка, сама по себе не является чем-то таким, с помощью чего можно на уровень акта высказывания непосредственно выйти. Если высказывания и похожи одно на другое, то это, пожалуй, представляет собой разве что феноменологическое воплощение того, что в самом акте высказывания остается неразличимым. Акт высказывания вовсе не потому един, что субъект, будучи, скажем, преподавателем или экспертом, постоянно повторяется и повторяется. Напротив, само повторение является чем-то таким, что возникает в качестве следствия — причем не напрямую и далеко не ближайшего — по отношению к тому факту, что акт высказывания есть пространственная форма, наложенная с некоторого времени на речь субъекта. Я понимаю, что сказанное в некотором роде идет вразрез с тем, что в последнее время — в основном под влиянием популярного делезианства — мы привыкли о «повторении» думать, — скажем, о том, что само по себе оно если не онтологически, то по крайней мере концептуально первично перед прочими эффектами. Намеки на эту первичность можно найти и у Лакана, но фактом остается то, что его собственные построения то и дело предполагают об этой первичности и самостоятельности инстанции повторения опровергают.

50 Повторение получает возможность состояться именно потому, что акт высказывания — я не случайно потому задействовал метафору слепца, ощупывающего предположительно незамкнутую поверхность — и выступает пространственной формой, в которой находится речь субъекта и которая на выходе создает целый ряд эффектов, связанных с расщеплением означаемого. Именно поэтому у бутылки два горлышка: будучи налита в бутылку, речь в итоге выпадает в качестве расщепленной, причем расщепленной в самых ее базовых и ценных местах. Именно это и объясняет — точнее, не объясняет, а просто делает понятным по аналогии — почему освободительные речи то и дело оказываются реакционными и почему, наоборот, реакционные речи иногда гораздо менее фальшивы, чем самые освободительнейшие из освободительных речей. Эта раздвоенность горлышка как раз и заставляет возникать эффект расщепления, непредсказуемости политического выхлопа.

По этому поводу я хочу вернуться на шаг назад и порассуждать о том, каким же образом эта пространственная форма могла вокруг речи субъекта образоваться. Как получилось, что речь субъекта вообще могла мыслиться предположительно свободной, ведь во все прошлые эпохи она регулировалась некоторыми налагаемыми на нее символическими требованиями, запретами — скажем, это мог быть запрет на богохульство или осуждение бесед об определенных сексуальных практиках поведения? И, во всяком случае, с возникновением Нового времени речь начинает регулироваться с совершенно другой стороны. Я думаю, нетрудно заметить, опять-таки, присущую этому положению парадоксальность, связанную с тем, что в ту эпоху, которая сделала ставку на свободомыслие и, соответственно, на свободу высказывания — т. е. эпоху современности, основатели которой, устами Вольтера, жизнь готовы были положить на то, чтобы другой имел право высказывать мало кому интересную чепуху, — эта эпоха как раз и демонстрирует совершенно новое ограничение, связанное с тем, что в ней появляется форма акта высказывания,

которая, как это ни странно, действительно обладает свойствами пространственной. И ничего удивительного, что с возникновением этой формы рушатся все прочие запреты — в них больше нет нужды. Сегодня, например, что бы там ни думали, нет и не может быть больше никакого богохульства — ну разве что в совершенно комических эксцессах, связанных с возвращением давно вытесненного, которые мы сегодня наблюдаем. Разумеется, они не в силах вернуть на сцену всю живость ужаса, который когда-то перед кощунственной речью испытывал субъект. Даже если сегодня возникает новое мракобесие, его необходимо трактовать именно как «новое» — т. е. опираясь на предпосылки Нового времени, а не видеть в нем, скажем, возвращение Средневековья (ошибка, которую часто допускают публицисты).

Зато в момент, когда речь освобождается от всех тягот и возникает подкрепленное мощной философской и публичной диаспорой свободомыслие субъекта, позволяющее ему говорить и думать все, что он хочет, как раз и появляется форма акта высказывания, которая по-своему отчуждает речь. Имеет смысл посмотреть, каким образом эта форма имела место в самом начале — мы не говорим, что ее можно таким образом объяснить — но в то же время небесмысленно возвести ее к самым начальным ее проявлениям, когда сцена еще была довольно-таки свежа. Здесь можно обнаружить интересные вещи.

Например, стоит сказать о том, что касается двух базовых текстов Декарта, которые считаются почему-то уточняющими по отношению друг к другу, так что они часто фигурируют именно как пара. Во-первых, это уже упомянутое «Правило для руководства ума»¹⁰. И, во-вторых, «Рассуждение о методе»¹¹. Принято считать, что «Рассуждение о методе» уточняет и подкрепляет «Правила для руководства ума», более изящно излагая, что в них сказано посредством рубленых аксиом. На самом деле, если вы читаете «Рассуждение о методе», то увидите, что там сделано множество добавлений, в том числе касающиеся дисциплины, которую сегодня называют этической. Почему-то именно в «Рассуждении о методе» Декарт считает нужным дать правила не только для умственного руководства и осуществления, но и для воплощения того, что сегодня философы жизни, в общем-то, и называют «жизнью», — очень малопонятным образом, но тем не менее покушаясь тем самым на задействие того, что отсылает к самой интимной инстанции нашего опыта, не являясь при этом сексуальным.

Декарт, давая эти руководства, в итоге сам обнаруживает, что он совершенно не в состоянии придерживаться первоначальной темы. Т. е. если кто-то думает, что этика Декарта вытекает из его «Правил для руководства ума», то он ошибается, потому что достаточно открыть текст, и тут же обнаруживается, что, во-первых, эти правила, переписанные в «Метод...», противоречат самим «Правилам...», а во-вторых, этот самый метод в его моральной части противоречит сам себе.

Так, скажем, в начале третьей главы этого самого «Метода...» — о том, что касается моральной реализации — Декарт говорит о том, что он собирается безоговорочно, не рассуждая, принимать правила того монастыря, который дал ему приют. Если, скажем, это какая-то страна, правила которой Декарту не очень понятны и которые кажутся ему в связи с этим немного экстравагантными, то Декарт

10. Декарт Р. Правила для руководства ума. // Р. Декарт. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. 654 с. (Филос. наследие; Т. 106). С.77–153.

11. Декарт Р. «Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» // Р. Декарт. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. 654 с. (Филос. наследие; Т. 106). С.250–296

дает сам себе обещание не судить о них, не пытаться даже хотя бы в уме найти им резон, а принять их в их глубинной мудрости, о которой, впрочем, он рассуждать не собирается. Вот тут-то и возникает, собственно, первый отзвук того, что называется «просвещенческим человеком» — не «человеком просвещенным», а именно «человеком Просвещения». Это человек, который готов благодушно реагировать на чужую неразбериху, но при этом он не собирается вникать, что обусловило эту, с его точки зрения, несостоятельность. Он вполне готов предположить, что с точки зрения принимающего его в своем доме хозяина все это должно демонстрировать глубину и особую мудрость. Короче, ему наплевать — делайте что хотите.

Впрочем тут же, вторым пунктом, Декарт заявляет противоположное — а именно то, что если в его жизни возникает трудная ситуация и ему нужно принимать какое-то решение, то, взвешивая прочие равные, он просто принимает за правило руководства то, что кажется ему наиболее разумным, — и в дальнейшем от этого больше не отступается. Это волевое решение, которое буквально фонит тем, что прописано в последней жижекской книжке, где автор обещает нам возвращение господина, который наконец оказался бы способен — ненадеяния даже — а именно на решение. Этот господин, например, повел бы наконец за собой находящееся в состоянии вечной нерешительности левое движение и т. п. Любопытно притом, как все это происходит. Оказывается, господин (на самом деле, в его фигуре это что-то новенькое, хотя Жижек, похоже, этого не замечает) должен, собрав возле себя специалистов и выслушав все те противоречивые и путаные сведения, которые они дают по тому или иному вопросу, а также их прогнозы относительно последствий любого вмешательства, в итоге принять решение, которое обязал бы всех прочих держаться. Именно то, что Жижек считает для нас сегодня спасением (бог знает почему), как раз и прописано во втором правиле третьего параграфа «Рассуждения...» Декарта, где он предполагает, что, однажды приняв решение, кажущееся ему более-менее вменяемым, он собирается его держаться просто потому — оцените бесхитрость аналогии — что он не хочет походить на путника, который в лесу берет все время разное направление, опираясь то на одну приметку, то на другую, то на скорость роста мха, то на звезды, и тем самым только наматывает круги возле одного и того же места.

52

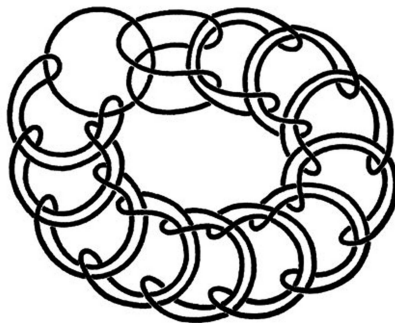
Вся эта двусмысленность восхитительна в том числе и потому, что она касается правил для руководства даже не ума, а просто-напросто здравого смысла, присущая которому в современности шизофреничность тем самым комично оказывается на первом плане. С другой стороны, надо сказать, что демократичность декартовского изложения глубоко обманчива: по замыслу автора не всякий человек способен усвоить то, что заложено в «Правилах для руководства ума». В этом плане Декарт, конечно же, не является тем демократическим педагогом, которым был уступающий ему во всем Гельвеций. Тем не менее если существует что-то, что отведено элитарному философскому уму, то должны быть в то же время какие-то простые вещи, которые может постичь каждый. Публицисты столетиями видели эту демократичную часть именно в том месте, где «Правилах для руководства ума» переходят в правила для руководства в области морали — правила, выстраивающие опыт субъекта, где даже ничего не поняв в первых главах, разумно будет поступать так, как сказал Декарт — но как поступать, если каждый пункт этих правил противоречит предыдущему?

Эта двусмысленность еще не так велика, если сравнить ее с тем, что идет после — я имею в виду, после Декарта. А после возникает то, что порывает со всем предыдущим и немедленно бросается в то, что выше я называл демократическим мерами образования той всенародной педагогической культуры, которая

вводится просвещенцами, уступавшими по величине своим старшим философским собратьям. Известно, как это было в ту эпоху, — это вообще характерно для любой трендовой концепции — самые крупные и заметные представители обычно оставляют очень двусмысленные руководства, зато представители поменьше и попроще предлагают самые простые правила, которым довольно легко следовать. Именно в таких отношениях, скажем, находились Вольтер и Гельвеций. Если первый понаписал такого, с чем сегодня довольно трудно разбираться и что буквально пестрит противоречиями, если, грубо говоря, у Вольтера хватало хитрости оставлять в своих писаниях вещи, которые то и дело друг друга опровергали, вследствие чего с Вольтером предстоит еще разбираться, то в случае с Гельвецием и фигурами поменьше, все предельно просто — то, что они хотели сказать, то они и сказали. Беда только в том, что отчитаться за их слова никто теперь не в состоянии — простота хуже воровства.

Я подвожу к тому, что, пожалуй, отделение содержания высказывания от того, что Лакан называет *инстанцией акта*, намечается именно здесь, в этих просвещенческих дискуссиях. При этом если в писаниях философски двусмысленных — писаниях, демонстрирующих чисто содержательные противоречия, — акт при этом относится к содержанию так, что они еще отчуждены не до конца, то в речи, которая совершенно в себе уверена, — тех же самых речах Гельвеция о «воспитании» или о «человеке», где модель и человека и воспитания задана наиболее примитивным способом, речи простой и назидательной, отделение акта высказывания от содержания намечается во всей его красе (Гельвеций, в отличие от Декарта, конечно же думал, что стоит только дать в распоряжение каждому гражданину «Правила для руководства ума», то все пойдет как по маслу).

Поскольку мы говорим о топологии, я хочу показать, как выглядит эта простота 53 и недвусмысленность высказывания, опираясь на другую пространственную аналогию, которая воплотилась в очень маленькой картинке в 20 семинаре Лакана. Я намеренно не буду говорить о том, какие толкования этому изображению дает сам Лакан и каким целям оно у него служит — на самом деле, довольно близким к нашей. Но сейчас важно то, что картинка эта по-другому позволяет нам посмотреть на то, что касается именно *инстанции содержания* речи.



Это изображение содержит ряд связанных друг с другом согнутых и продетых одно в другое колечек. Это выглядит следующим образом: вы берете кольцо, сгибаете его так, чтобы оно образовало букву «С», и, пользуясь тем, что краешки кольца представляют в своем роде петли, вы оказываетесь в состоянии продеть

в него другое кольцо. Эта фигура примечательна тем, что вы можете длить ее сколько вам угодно. Вы сгибаете новое кольцо, опять-таки продеваете его в ушки предыдущего, цепочка разрастается, делаясь все длиннее и длиннее. Существует лишь одно ограничение: однажды ее начав, вы не в состоянии ее замкнуть. Я понимаю, что это звучит абстрактно, но если вы перестанете доверять изображению и сами дома попытаетесь представить это себе, скажем, с помощью проволочных колечек, то вы обнаружите, что сколько б вы их ни продевали, вам не удастся образовать то, что здесь нарисовано с такой изящной и лживой небрежностью — т. е. образовать из этих ушек окружность, которая замыкалась бы сама на себя. Лакан не утаивает от нас этого секрета — последнее звено представляет собой не согнутое колечко, а просто-напросто кольцо круглое. Только и только так на деле — а не только на картинке — удастся замкнуть цепочку: для этого вам будет необходимо раскрыть конечное кольцо и замкнуть его, пропуская его через верхнее и нижнее ушко заново с тем, чтобы, запаяв его, получить то, что нарисовано у Лакана.

Я намекаю на то, что здесь никак не удастся обойтись без жульничества. Вот чему, собственно, учит эта лакановская метафора скрепленных друг с другом колечек. Только лишь кажется, что можно было бы нарисовать ее так, чтобы это круглое кольцо, которое подрывает целостность и единство, которое подрывает, собственно, сегментность чередования, не имело бы места. На самом деле, нарисовать-то цепочку из совершенно идентичных, одинаковым образом согнутых колечек вы можете, а вот собрать — нет. Вот это и делает эту метафору Лакана очень интересной. Лично мне представляется, что она наилучшим образом описывает то, что с тех пор, как возникает акт, стало происходить с содержанием речи субъекта.

54 Если опираться на ближайший опыт, которым вы все обладаете просто потому что выписаны в соответствующую дискуссионную культуру, в которую мы помещаемся без нашего согласия — никто субъекта о нем не спрашивает, — так вот, если обратиться к этому опыту, то с непреложностью обнаруживается, что субъект сегодня обречен на то, чтобы длить некоторые речи, даже если он этого не хочет. Я не имею в виду этикет вежливого общения — я говорю о тех случаях, когда поднятая тема заставляет субъекта или субъектов — количество их значения не имеет — переходить от вопроса к вопросу, не находя нигде ни разрешения ни успокоения. Например, если вы, не дай бог, подняли тему свободного предпринимательства, то обнаруживается, что с ней связано огромное количество тем, которые уже прописаны как имеющие к ней прямое или же косвенное отношение — вся разница между теми и другими лишь в том, что о чем-то зайдет речь сразу, а о чем-то попозже.

Выглядит все это как длинная дискуссионная ветка в соцсети или как тред на форуме — то есть, само изобретение этих новых медиумов по сути ничего нового в речь современного субъекта не привнесло, а лишь дало зрительное воплощение тому, как она устроена. Если вы заговорили о свободном предпринимательстве или о свободном рынке, то тут же — если, например, вы находитесь в конференционном зале и каждый из агентов, представляющих ваших слушателей, имеет что-то на эту тему сказать — то в итоге разовьется речь, которая вытасит на свет божий разнообразные темы, как будто бы на проверку с этой первой темой не связанные. Вы заговорите о том, что, например, относится к предпринимчивости субъекта, о свободе выбора, который немедленно возведется к, разумеется, к той свободе, что заключена в метафоре броска божественных костей. Вы заговорите об ответственности, об угнетенных классах, о том, что касается перепроизводства и проблемы искусственного перенаселения. Т. е. уже с таким маленьким, в общем-

то, ничтожным вопросом, как вопрос свободного предпринимательства — вещи, в которую сегодня вообще никто уже не верит — оказывается связано огромное количество тем, которые в пределе образуют что-то наподиное Всеобщего Лексикона. Это касается всего: нет такой темы в современной дискуссии, потянув за петельку которой вы не вытащили бы одну за другой все прочие.

Теперь понятно, для чего было приведено изображение потенциально бесконечной цепочки, звенья которой не запаяны одно в другое, а свободно продеваются друг в друга в любой последовательности. Так, в какой-либо конкретной дискуссии дело до проблемы стран третьего мира может идти не сразу, а чуть попозже — и отстоять она будет в таком случае от первого вброса на чуть большее количество опосредующих колец, но все они потенциально уже здесь, и вот этот момент я бы хотел сейчас обсудить.

Ситуация эта совершенно уникальна — я имею в виду исторически уникальна, потому что в предыдущих эпохах, даже отмеченных страстью к дискуссиям, наблюдалась совершенно другая картина. Возьмем снова тот же платоновский «Симпозиум» — хотя я и сказал о том, что количество фигур, которые могли взять на нем право высказываться, не ограничено просто потому, что было неограниченным терпение аудитории. Но если оно действительно было неограниченным, и если античность демонстрировала свежесть в отношении того, что можно сказать, то это заставляет с особым вниманием отнестись к ситуации, когда при прослушивании большинства общественно значимых обсуждений сегодня нас сопровождает разве что чувство усталости и предвидения.

Я еще раз повторяюсь, что ситуация уникальна. Ведь только сегодня нам кажется, что все эти учения о происхождении сущего — Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра и других — по большей части мусолили одно и то же, так что менялось разве что одно слово — там где у одного находится вода, у другого наличествуют огонь или воздух. На самом деле видеть это таким образом нас заставляет то новое отношение к означаемому, которое характерно именно для современного субъекта, речь которого с его собственной точки зрения устроена как уравнение с переменными. На самом деле, думая так, он себе льстит, хотя действительно некоторые элементы взаимозаменяемы — точь-в-точь как в философских вбросах Мао Цзедуна, в которых он начинал свои «марксистские» рассуждения в следующие духе: «Некоторые считают, что в начале общественного устройства лежит одно, а некоторые — что два. Два или одно, кто что скажет?». Нетрудно представить себе современного утомленного слушателя, который скажет на оба варианта, что по существу это — одно и то же.

Но попробовали бы вы объяснить древнему греку, что теории Фалеса и Анаксимена — это одно и то же просто потому, что все они учат о первосущем и что не так уж важно, что подставить на место этого самого первосущего — апейрон там или огонь. Нам так кажется именно сегодня просто потому, что эта же самая скрепленность нашего речевого опыта из виртуальных звеньев как раз и заставляет нас выносить суждение о том, что некоторые вещи взаимозаменяемы. Как уже было сказано, колечки можно тасовать произвольно. Напротив, в древнегреческой дискуссии как раз-таки очень важно, что некоторые вещи следуют одна за другой. Если вы посмотрите на «Пир», то обнаружите, что все эти речи, которые кажутся поначалу произвольно наговоренными в зависимости от степени уважаемости говорящего или степени его опьянения, обладают, на самом деле, связанностью: один миф следует за другим и эти мифы не могут быть перетасованы. Это невозможно не потому, что они друг к другу отсылают именно тематически (очевидно, что речь на конференции

тоже тематически отсылает сама к себе, т. е. к прежнему элементу диахронически устроенной дискуссии). Порядок в досовременной публичной речи поддерживается более глубокой связью, которую как раз и анализируют хорошие исследователи-античники, показывающие, что подлинное различие лежит не в исторических условиях и не в культурных различиях, а именно в порядке высказывания. Именно поэтому теории Фалеса и Анаксимена не вызывали у их современников ощущения повтора. Подвести все это под единую рубрику «досократизма» можно было только тогда, когда дискуссионная речь начала постепенно приобретать те научные формы, которая она окончательно и после долгого средневекового перерыва обрела много позже — я имею в виду эпоху схоластической рецепции Аристотеля, когда действительно возникает что-то напоминающее современные науки. Заметьте, я не ссылаюсь на то, что называют вкладом самого Аристотеля в формирование этих наук. Гораздо более этот опыт спровоцирован именно философскими писаниями Аристотеля — не случайно именно он оставляет нам первые доксографии — т. е. списки, или же, говоря современным языком, хрестоматии, — где совершенно различные воззрения его предшественников как раз и представлены так, как будто бы они легко тасуются: вот это говорил Демокрит, а вот это — Гераклит. Для Аристотеля это все еще, конечно, очень разные вещи — его собственный подход еще далек от равнодушного перечисления в стиле современного учебника — но, так или иначе, историческую часть «Метафизики» уже вполне можно изложить, руководствуясь образом того, что и сегодня управляет механизмом нашего чтения — образом бегущей строки.

56 Эта бегущая строка не имела места в других исторических ипостасях. Видно это становится не сразу — скажем, если посмотреть на средневековые схоластические рассуждения, может показаться, что они как раз таки воплощают собой современный идеал университетской, кафедральной речи. Существуют исследователи, которые всерьез полагают, что вся современная дискуссионная культура — включая академические обсуждения или дискуссии наподобие тех, что могут состояться в (философском) кафе, — как раз и отсылают к средневековым собраниям и факультетским речам. Что-то в этом мнении безусловно есть, но с ним вполне можно не соглашаться — особенно если опираться на восприятие, к которому посредством учения о четырех дискурсах нас приучает Лакан. Достаточно взять в руки — даже не в оригинале — любой схоластический трактат, чтобы выяснить, что это не совсем так. Во-первых, трактат на то и трактат, что он посвящен некому предмету, который — в этом особенность любого трактата — в самом тексте не называется и по большей части обыгрывается со стороны — скажем, в философском трактате, посвященном уму или свободе, вы ничего конкретного ни о том ни о другом не найдете. Схоластического трактата это касается в тем большей мере, что главный его предмет хотя и получает там наименование, но берет его так, что по сути оно остается пустым. Хотя и принято разделять — причем довольно строго и даже навязчиво — традиции катафатические и апофатические (т. е. традиции, в которых Бог открыто называется в качестве объекта обсуждения, и традиции, в которых он остается в виде фигуры умолчания, восхищенной цезуры), но я полагаю, что небольшим шагом в понимании уникальности схоластической культуры текстопроизводства, которую мы с тех пор, конечно, разучились уважать (из-за того света, в котором она перед нами постоянно с некоторых пор предстает), было бы воскрешение представления о том, что нет такой схоластической речи, которая не была бы по сути речью апофатической. Т. е. нет такого схоластического трактата или рассуждения, который не умалчивал бы, даже называя напрямую, то самое, о чем он пытается вести речь и возле чего он кружит.

Напротив, современная речь подобного апофатического момента совершенно не предполагает. Тем самым, она не просто делается речью «секулярной» — т. е. речью, которой позволительно рассуждать о чем угодно, включая заявления смелые, вольнодумческие, даже богохульственные и т. п. Причинно-следственная связь тут иная: напротив, возможность сказать богохульство, возможность переступить в речи границы посредством самой же речи как раз и выводится из того самого сугубо топологического факта, согласно которому сегодня речь — это то, что не имеет никакого ограничения, не содержит никакого апофатического центра (т. е. дыры, в которую бы речь не смела заступать, будучи вынуждена обходить ее по краешку), — никакого ограничителя, кроме того, о чем я говорю как о форме акта высказывания. При этом, как уже было сказано, в самой речи его нет — увидеть его там невозможно, и в этом плане изображение речи в виде нанизываемых колечек оказывается исчерпывающим. Между бутылкой Кляйна, и между цепочкой, которая может длиться и длиться до бесконечности, показательным образом нет никакого сходства.

Тем не менее, они оба, с разных сторон, прекрасно описывают то, что касается именно современной практики высказывания субъекта — практики, которая отличается свободой именно потому, что в ней вы, имея право сказать все, что угодно, говорите это так, что рано или поздно обнаруживаете скованность вашей речи, ее повторность — то, что Лакан назвал кружением. Если для чего и нужен был психоанализ, так это только для того, чтобы эту скованность, которая иногда остается незамеченной на нейтральных территориях, специально подчеркнуть.

Изучение этой пространственной формы, а также изучение тех топологических фигур, которые на эту речь могут быть наложены, как раз и учит понимаю того, что существуют ограничители, непохожие на те образы замыкания или же заточения, 57 которые управляют нашим воображением и о которых я сказал в самом начале. Все это напрямую относится к так называемой свободе слова — субъект думает, что у него эта свобода отнята, что он не может говорить, но как только ограничители оказываются сняты, субъект иссякает буквально на двух первых фразах. Ничто сегодня высказывания субъекта как будто бы не ограничивает, т. е. ничто сегодня, собственно, не ограничивает *speech act* и возможность говорить о чем вы хотите, говорить все, что угодно — и цензура навряд ли может этому существенно помешать. И, тем не менее, то, что эта речь движется как по замкнутому кругу, волей-неволей приходится брать в расчет, равно как и те механизмы, которые эту речь заставляют быть такой воспроизводимой, такой узнаваемой, кучкующейся возле так называемых *common places* или *common sense*.

Сегодня вопрос повторения стоит так болезненно именно потому, что мы начинаем опознавать даже в непохожих друг на друга речах на разные темы нечто схожее. Именно поэтому, начиная с эпохи Кьеркегора, все только и занимаются безумным повторением. Тем не менее, лишь только появившись, вопрос повторения тут же выдает всю присущую ему двусмысленность. Исчерпывается ли все лишь повторением, выраженным в образе нанизываемых друг на друга колечек или же эта повторность представляет собой лишь структурное и в то же время отвлекающе-обманчивое отражение другого повторения — того, которому для того, чтобы быть действенным, нет нужды повторяться самому? Лакан придавал этому различию повторений огромное значение — и, как видим, оно вполне реально и полностью отвечает нашему опыту.

Я хочу закончить отрывком, который не вошел в лекцию, потому что она разворачивалась так, что для него просто не было места — всего, что хочешь, как правило, не скажешь. Речь идет об отрывке, который, опять же, касается картезианского «Рассуждения о методе», где он делает примечательнейшее наблюдение, не вошедшее в учебники и никогда в них не комментируемое. Тем не менее, это наблюдение позволяет если не увидеть, откуда сам этот акт высказывания пошел быть, то, по крайней мере, зафиксировать очень раннюю точку его срабатывания.

Декарт говорит о том, что он не отвечает за свою речь, поскольку рассуждение, которое судит о некотором предмете, и, с другой стороны, рассуждение, которое берет на себя ответственность за это самое предыдущее рассуждение, — это совершенно разные вещи.

Заметьте, что это делает Декарта фигурой, опять-таки, самой себе противоречащей — т. е. делает Декарта по сути не картезианцем, потому что картезианец в нашем представлении — это тот, кто отдает себе отчет в том, как действует его «я» — отдает отчет с помощью чего? Да с помощью другого уровня этого же самого «я». Это и есть то, что вы вслед за Гегелем называете самосознанием — то, с чем у философии, а теперь и у политики так много проблем.

Но если мы уберем то и другое, то что же останется?

Не останется ничего. Но заметьте, что это версия Гегеля, которой сам он тоже придерживается довольно нестрого. Существует два этажа сознания — собственно сознание и самосознание, *Selbstbewußtsein*, которое, само себя от себя отчуждая, получает возможность себя увидеть как в зеркале. Именно это называется самосознанием или самоконтролем — назовите это как хотите, — из этого выводится вся психология. Если нет самосознания, то, разумеется, нет ничего, что обеспечивало бы ответственность за наши действия. Так рассуждает определенная дисциплина мышления, восходящая к Декарту.

58

Так вот, ирония декартовского высказывания заключается в том, что хотя он поддерживает эту самую метафору «я» над другим «я» — так обычно его объясняют, скажем, рисуя на первом курсе философского факультета, когда студентам нужно дать азы, собственно, философского рассуждения современности, — тем не менее, все это неочевидно, ибо сам же Картезий как раз и представляет формулу, в которой эти две инстанции друг за друга отвечать не могут. Вернемся к его высказыванию выше: одно дело инстанция, которая о чем-то рассуждает, и другое дело инстанция, которая берет на себя ответственность за действие предыдущей. Так вот, в предисловии к «Рассуждению о методе» Декарт прямым текстом говорит, что это совершенно разные ведомства. Ни о каком поверении одного другому, выходит, и речи быть не может — тем самым рушится практически все, что мы о Декарте знаем.

Эта ситуация отчуждения, будучи наложена на высказывание, является прямой аналогией, собственно, базовой фигурой картезианства, в которой эти два «я» тоже оказываются друг за друга не отвечающими. Второе «я» — то самое, которое предположительно контролирует (сегодня вам скажут, что ни черта оно не контролирует, что это выдумки белого господина, но это сейчас неважно), — с первым, сознание с самосознанием не имеют ничего общего. У них не может быть никаких взаимно общих дел. Они находятся на разных — не просто на разных структурных этажах, потому что иерархия как раз не мешала бы одному управлять другим, — нет, речь идет о кардинальном различии. Но если эти «я» являются различными, если они совершенно не связаны, если одно за другое не отвечает, то это ставит под сомнение все то, что Декарт предлагает в качестве просвещенческого

базиса, а также — что еще пикантнее — все современную критику идеологии Просвещения. Именно об этом я и хотел сказать.

**Новый выпуск альманаха,
книги серии *démarche
и другие издания [Транслит]
распространяются:**

в Петербурге:

в магазине «Порядок слов» (наб. Фонтанки, 15),
клубе «Книги и кофе» (Гагаринская, 20),
магазине «Свои книги» (1-я линия В.О., 42),
магазине книг «Фаренгейт 451» (Маяковского, 25),
Книжной лавке писателей (Невский, 66),
галерее «AnnaNova» (Жуковского, 28),
галерее «Борей» (Литейный, 58),
Музее неконформистского искусства (Пушкинская, 10),
магазине «Книжный окоп» (Тучков пер., 11/5),
книжном магазине Филфака (Университетская наб., 11),

в Москве:

магазине «Фаланстер» (М. Гнездиковский, 12/27)
на «Винзаводе» (4-й Сыромятнический, 1, стр.6),
магазине «Циолковский» (Б. Молчановка, 18),
магазине «Читалка» (Жуковского, 4),
магазине «Гиперион» (Хохловский, 9),
магазине «Ходасевич» (Покровка, 6),
лавке «Бук-куб» при ГЦСИ (Зоологическая, 13, стр. 2),

в Новосибирске:

в книжном магазине «Собачье сердце» (Каменская, 32),

в Екатеринбурге:

в магазине «Йозеф кнехт» (8 марта, 7, вход с наб.),

в Нижнем Новгороде:

в книжном отделе ГЦСИ Искусства (Рождественская, 24в),

в Самаре:

в книжном магазине «Пиквик» (Куйбышева, 128а),
галерея «Виктория» (Некрасовская, 2),

в Ростове-на-Дону:

в независимом книжном «Сорок два»
(пр. Соколова, д. 46, Циферблат, 3-й этаж),

в Перми:

в магазине «Пиотровский» (Ленина, 54),

в Красноярске:

в книжной лавке Дома Кино (Мира, 88),
в книжном магазине «Бакен»
(Маркса, 34А, первый этаж, третья дверь налево)

в Краснодаре:

в лофт-проекте «Типография» (Рашпилевская, 106),

в Петропавловске-Камчатском:

в книжной интернет-лавке «Угол» (ugol-shop.com)
в лофте «Парк Культуры» (Победы, 12, 4 эт),



в Вильнюсе:

в магазине «Knygynas eureka!»
(Daukanto a. 2 / 10, Vilnius, LT),

в Риге:

в книжном магазине «NicePlace Mansards»
(Krišjana Barona iela 21a)

в Таллине:

в книжной лавке «Коллекционеръ»
(Нарвское шоссе, 32 - 6 / Narva mnt., 32 - 6),

в Стокгольме:

Interbok.se (info@interbok.se; Hantverkargatan
32, 112 21 Stockholm, tel/fax 08-651 1147),

в Берлине:

в книжном магазине «Nimmersatt»
(Dieffenbachstr. 53, 10967, Berlin)

в Париже:

в магазине «Librairie du Globe»
(67, Boulevard Beaumarchais)

а также на

OZON.RU
онлайн мегамаркет №1